خِزَانَةُ الدِّرَاسَاتِ وَالبُحُوثِ العَقَدِيَّةِ وَالكَلَامِيَّةِ

الأمور العامة

بين الإمام الرازي ونصير الدين الطوسي



تأليف

الدكتور أحمد شوقي محمد محجوب

المُدَرِّس المُسَاعِدُ للعَقِيدَةِ وَالفَلْسَفَةِ بِكُلِّيَّةِ أُصُولِ الدِّينِ وَالدَّعْوَةِ الإِسْلَامِيَّةِ

جَامِعَة الأزْهَر





حي على الأصالة

الأمور العامة

بين الإمام الرازي ونصير الدين الطوسي



فهرسة الهيئة المصرية العامة
لدار الكتب والوثائق القومية:
محجوب، أحمد شوقي محمد.
الأمور العامة:
«بين الإمام الرازي ونصير الدين الطوسي».
تأليف: الدكتور أحمد شوقي محمد محجوب.
أطروحة (ماجستير في العقيدة)، جامعة الأزهر
كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بالقاهرة ٢٠١٧م.
إشراف: الأستاذ الدكتور يحيي محمد ربيع.
ط- 1 القاهرة 1441هـ - 2020م
دار الخزانة الأزهرية للدراسات والنشر
ص- 17 × 24 سم
عدد الصفحات: ٤٠٠ صفحة
١- علم الكلام.
٢- الرازي: محمد بن عمر بن الحسين، فخر الدين الرازي (٦٠٦هـ).
٣- الطوسي: محمد بن محمد بن الحسن، نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ).
أ- ربيع: يحيي محمد (مشرفا)
ب- العنوان ٢٤٠.
رقم الإيداع: 17301/ 2020.
الترقيم الدولي: ISBN: 9789779078168
الطبعة الأولى
1441هـ/ 2020م
(هذا الكتاب قد خضع للتحكيم)

دار الخزانة الأزهرية للدراسات والنشر

الناشر دار الخزانة الأزهرية للدراسات والنشر
مؤسسة علمية ثقافية تراثية
أسسها عبد العظيم إبراهيم عبد الحليم
سنة 1435هـ - 2015م.

تهتم بنشر نفائس التراث الإسلامي بكافة صوره وأشكاله وفق أُسُس التحقيق العلمي وتركز على الجديد المفيد مما لم ينشر من قبل أو إعادة ما نشر ولم يلق العناية تضم نخبة من الباحثين، ويشرف على أعمالها كوكبة من كبار العلماء من جميع أنحاء العالم الإسلامي، وتهدف إلى نشر العلم والثقافة، وليس لها أي توجه سياسي أو أي انتماء حزبي أو طائفي.
بل على العكس من ذلك إذ تسعى الخزانة من خلال أعمالها إلى نشر ثقافة السلام وتعزيز قيم التعايش، ومحاربة التطرف من خلال منهج إسلامي أزهري وسطي.


00201146118471
00201227348024
00201095768275


Daralkhezana@gmail.com


Daralkhezana@hotmail.com

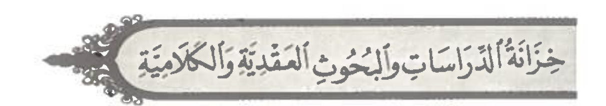
dar al-khezana al-azhareya.com








(الآراءُ الواردةُ في الكِتاب لا تُعبِّر بالضرورة عن رأي دار الخزانة الأزهرية للدراسات والنشر)



الأمور العامة بين الإمام الرازي ونصير الدين الطوسي

تأليف

الدكتور أحمد شوقي محمد محجوب

المدرس المساعد للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين والدعوة الإسلامية

جامعة الأزهر



بسم الله الرحمن الرحيم



مُقَدِّمَة

الحمد للّه رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد

فإن مباحث الأمور العامة تعد مبادئ لكثير من مسائل علم الكلام، خاصة لدى متأخري الأشاعرة، والاختلاف بين المتكلمين في العقيدة مرده في كثير من الأحيان إلى الاختلاف في مباحث الأمور العامة؛ لأنها تعد الأساس الذي شيد عليه أكثر مباحث علم الكلام، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث والذي بعنوان: (الأمور العامة بين الامام الرازي ونصير الدين الطوسي).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

ترجع أهمية الموضوع وأسباب اختياره إلى ما يلي:

١- أن كلًّا من الرازي والطوسي يعد نموذجًا لمذهب من المذاهب الكلامية، فالرازي يعد نموذجًا لمذهب أهل السنة (الأشاعرة)، والطوسي يعد نموذجًا للمذهب الشيعي.

٢- أن نصير الدين الطوسي تتبع الفخر الرازي في كتابه المحصل تتبعًا دقيقًا، ووافقه في قليل من مسائله وخالفه في الكثير منها، ولم يتسن للإمام الرازي الرد على ما أورده الطوسي على كلامه من الاعتراضات والنقد؛ نظرًا لتأخر الطوسي عن الإمام الرازي، فكان لابد من النظر في اعتراضات الطوسي على الإمام الرازي، وبيان ما إذا كان الطوسي متحليا بالدقة والإنصاف في اعتراضاته تلك إم أنه تحامل على الإمام الرازي، ونقده بسبب وبغير سبب؟

٣- أن تحرير منشأ الخلاف بين المتكلمين في مسائل العقيدة مرده في

كثير من الأحيان إلى معرفة الخلاف بينهم في الأمور العامة وترجيح آرائهم في العقيدة يعتمد على ترجيح ما اختاروه في الأمور العامة.

٤- أن نقد الطوسي للإمام الرازي يعد نقدًا لمذهب الأشاعرة، إلا في المسائل التي خالف فيها الرازي الأشاعرة، فكان لابد من توضيح رأى الإمام الرازي، وبيان مدى موافقته أو مخالفته لمذهب الأشاعرة، حتى نُميز بين نقد الطوسي للأشاعرة من خلال الرازي وبين نقده للرازي فقط.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث والتنقيب حول الرسائل العلمية والأبحاث، فإنني لم أجد هذا الموضوع تناوله أحد من الباحثين بالدراسة، وهذا بالرغم من أهميته المشار إليها سابقًا[١].

منهج البحث:

يقوم البحث على المنهج التحليلي النقدي، وذلك لما تقتضيه طبيعة البحث، حيث يلزم تحليل أفكار الإمام الرازي والطوسي ونقدها، وترجيح ما يراه الباحث أصوب، مع الاعتماد على المنهج المقارن حتى يتمكن الباحث من ترجيح الرأي الأصوب.

خطة البحث:

يشتمل هذا البحث على مقدمة، وتمهيد، وأربعة فصول، وخاتمة وبيانها كالآتي:

---

(١) ولم أجد أي رسالة تناولت الأمور العامة إلا رسالة دكتوراه نوقشت في كلية الدراسات الإسلامية بالقاهرة تحت عنوان «الأمور العامة في الفلسفة الإشراقية وتطبيقاتها على الجوانب العقدية»، للباحثة: سونيا لطفي عبد الرحمن الهلباوي، وقد تناولت الباحثة مفهوم الأمور العامة عند المدرسة الإشراقية، وأثر ذلك على مباحث العقيدة عندهم.

المقدمة وتشتمل علي:

١-أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

٢-الدراسات السابقة.

٣-منهج البحث

٤-خطة البحث.

التمهيد ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بفخر الدين الرازي.

المبحث الثاني: التعريف بنصير الدين الطوسي.

المبحث الثالث: التعريف بالأمور العامة.

المبحث الرابع: التعريف بكتابي المحصل وتلخيص المحصل.

الفصل الأول: مباحث الوجود والعدم بين الامام الرازي والطوسي.

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: تصور الوجود والعدم.

المبحث الثاني: اشتراك الوجود.

المبحث الثالث: شيئية المعدوم.

المبحث الرابع: الحال.

الفصل الثاني: مباحث الوجوب والإمكان والقدم والحدوث بين الامام الرازي والطوسي.

ويشتمل على تمهيد وخمسة مباحث:

المبحث الأول: شبهة حول امكان وجود الواجب.

المبحث الثاني: خواص الواجب لذاته.

المبحث الثالث: خواص الممكن لذاته.

المبحث الرابع: القديم يستحيل استناده إلى الفاعل.

المبحث الخامس: كل محدث مسبوق بمادة ومدة على زعم الفلاسفة.

الفصل الثالث: مباحث الوحدة والكثرة بين الإمام الرازي والطوسي.

ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث:

المبحث الأول: وجود الوحدة والكثرة.

المبحث الثاني: أقسام الغيرين.

المبحث الثالث: الجمع بين المثلين مستحيل.

المبحث الرابع: الغيران والمثلان والضدان والمختلفان.

الفصل الرابع: مباحث العلة والمعلول بين الإمام الرازي والطوسي.

ويشتمل على تمهيد وسبعة مباحث:

المبحث الأول: كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا.

المبحث الثاني: العدم لا يعلل ولا يعلل به.

المبحث الثالث: المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان.

المبحث الرابع: المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين.

المبحث الخامس: العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد.

المبحث السادس: العلة العقلية يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل.

المبحث السابع: العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة.

وأما الخاتمة: فتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

وبعد . . . فما كان في هذا البحث من صواب فمن اللّٰه وحده، وما كان فيه من خطأ فمني ومن الشيطان، وأستغفر اللّٰه العظيم من كل خطأ أو زلل.

وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



التمهيد

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: التعريف بالإمام فخر الدين الرازي.

المبحث الثاني: التعريف بنصير الدين الطوسي.

المبحث الثالث: التعريف بالأمور العامة.

المبحث الرابع: التعريف بكتابي المحصل وتلخيص المحصل.

المبحث الأول

التعريف بالإمام الرازي

مولده:

ولد الإمام الرازي في شهر رمضان، سنة أربع وأربعين وخمسمائة للهجرة، وقيل سنة ثلاث وأربعين وخمسمائة[(١)].

اسمه ونسبه:

هو مُحَمَّد بْن عُمَر بْن الحُسَيْن بن الحسن بن علي البكْريّ[(٢)]، التَّيْمِيّ[(٣)]،

(١) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٠٥، تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٥، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ-٢٠٠٠م، واليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ١٠، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العربية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، وابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية ٢/ ٦٥، تحقيق: د/ عبد الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

(٢) نسبة إلى أبي بكر الصديق ﷺ، انظر: السيوطي: طبقات المفسرين ص١١٥، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ.

(٣) نسبة إلى (تيم) عشيرة أبي بكر الصديق ﷺ، وبهذا يتبين خطأ من ظن أن الإمام الرازي فارسي، بل هو عربي قرشي، انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٦٤، وأستاذنا: د. يحيى محمد علي ربيع: فخر الدين الرازي وجهوده في الرد على أهل الكتاب ص٣٠، وهي رسالة دكتوراه بمكتبة كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص١٤، دار الفكر، بدون تاريخ.

الْقرشِي، الطَّبرَستانيُّ[١] الأصلِ الرازي[٢] المولد، المعروف بابن الخطيب[٣][٤].

لقبه وكنيته:

لقب الإمام الرازي بألقاب عديدة مما يدل على علو مكانته وسعة علمه، من هذه الألقاب:

١- الإمام: وهو أشهر ألقابه، وإذا أطلق هذا اللقب في كتب المتكلمين والأصوليين فإن المقصود به هو الإمام الرازي[٥].

---

(١) نسبة إلى طبرستان، وهي بين الري وقومس، وهي حاليا تسمى «مازندران» وهي محافظة من محافظات إيران، وتبعد عن العاصمة طهران مائتي كيلو متر، انظر: زكريا بن محمد ابن محمود القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ص٤٠٣، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، وموقع ويكيبيديا على الأنترنت.

(٢) نسبة إلى الري، وهي مدينة مشهورة من أمهات البلاد وأعلام المدن، بينها وبين نيسابور، مائة وستون فرسخا، وبينها وبين طهران ستة كيلو مترات، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان ٣/ ١١٦، دار صادر-بيروت/ ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م، وموقع مؤسسة سبطين العالمية على الإنترنت.

(٣) نظرا لأن والده كان خطيب الري وعالمها، كما سيأتي في ترجمته ص١٦ من هذا البحث.

(٤) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩، والذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١١، ٢١٢، والصفدي: الوافي بالوفيات: ٤/ ١٧٥، واليافعي: مرآة الزمان وعبرة اليقظان ٤/ ٦، والسبكي: طبقات الشافعية ٨/ ٨١، تحقيق: د/ محمود محمد الطناحي، ود/ عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ، وابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية: ٢/ ٦٥، وابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٧/ ٤٠، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦.

(٥) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات: ٤/ ١٧٥، واليافعي: مرآة الزمان وعبرة اليقظان ٣/ ٦٦، ٤/ ٦، والسبكي: طبقات الشافعية ٨/ ٨١، اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٣/ ٦٦، ٤/ ٦.

٢- **شيخ الإسلام**: حيث كان يلقب بهذا اللقب في هَرَاة[(١)][(٢)].

٣- **فخر الدين**[(٣)].

صفاته:

تذكر لنا كتب التراجم من صفات الإمام الرازي الخِلقِية، أنه كان عبلَ البدن[(٤)]، رَبْعَ القامة، كبيرَ اللّحية، في صوته فخامة، ومن صفاته الذهنية والخُلُقية: أنه كان حادَّ الذّهن، كثيرَ البراعة، قويَّ النّظر، رحيم القلب، كثير البكاء حال الوعظ[(٥)].

---

(١) وهراة: مدينة من مدن خراسان، ما كان بخراسان مدينة أجل ولا أعمر ولا أحصن ولا أكثر خيرًا منها، وهي الآن مدينة من مدن محافظة هراه الأفغانية تقع غربي أفغانستان، انظر: زكريا بن محمد القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ص٤٨١، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، وموقع ويكيبيديا على الأنترنت.

(٢) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٤.

(٣) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩، والذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣: ٢١٣. وجاء في كتاب الجواهر المضية في طبقات الحنفية ما يدل على أن هذه الألقاب لم يُخص بها الإمام الرازي، بل أطلقت على غيره أيضا يقول صاحب الجواهر: (الإِمَام فَخر الدّين الرَّازِيّ اشْتهر بِهَذَا اللقب وَالنّسب عالمان كبيران صاحبا فنون وتصانيف حَنَفِيّ وشافعي فالحنفي أَحْمد بن عَليّ صَاحب أَحْكَام الْقُرْآن وَغَيره، مولده سنة خمس وَثَلَاث مائَة وَتُوفِّي يَوْم الْأَحَد فِي ذِي الْحجَّة سنة سبعين وَثَلَاث مائَة، وَالشَّافِعِيّ مُحَمَّد بن عمر مولده سنة ثَلَاث وَقيل أَربع وَأَرْبَعين وَخمْس مائَة بِالريِّ وَتُوفِّي سنة سِتّ وست مائَة بِمَدِينَة هراة) محيي الدين الحنفي: الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١/ ٤٣٤، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، بدون تاريخ.

(٤) أي ضخم البدن: انظر: أبو نصر الفارابي: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية ٥/ ١٧٥٦، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٥) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣، ٢١٣، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٥، ١٧٦، واليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ٩.

شيوخه :

ذكرت كتب التراجم أن الإمام الرازي قد تتلمذ على يد بعض العلماء منهم :

١- والده ضياء الدين عمر بن الحسين :

فقد كان عالما في الأصول وفي الفروع، وكان يُدرس بالري، ويخطب في أوقات معلومة هنالك، ويجتمع عنده خلق كثير، لبلاغته وحسن ما يورده[١]، ذكره السبكي في كتابه طبقات الشافعية فقال: «كان أحد أئمة الإسلام، مقدما في علم الكلام له فيه كتاب غاية المرام في مجلدين وقفت عليه وهو من أنفس كتب أهل السنة وأسدها تحقيقا»[٢]، ولما كان هذا شأن والده في العلم، كان من الطبيعي أن يكون هو المعلم والأستاذ الأول لولده فخر الدين الرازي[٣]، وفي كتاب وفيات الأعيان نقل ابن خلكان نصا للإمام الرازي يُبين فيه ما يصح أن يسمى سلسلة الإسناد إلى أبي الحسن الأشعري في الأصول، وإلى الإمام الشافعي في الفروع فقال: «ذكر فخر الدين في كتابه الذي سماه تحصيل الحق أنه اشتغل في علم الأصول على والده ضياء الدين عمر، ووالده على أبي القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري، وهو على إمام الحرمين أبي المعالي، وهو على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، وهو على الشيخ أبي الحسين الباهلي، وهو على

---

(١) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٤٥٦، تحقيق: د/ نزار رضا، دار مكتبة الحياة-بيروت، بدون تاريخ.

(٢) انظر: السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٧/ ٢٤٢.

(٣) انظر: أستاذنا: د. يحيى محمد علي ربيع: الإمام فخر الدين الرازي وجهوده في الراد على أهل الكتاب، ص٣١.

شيخ السنة أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، وهو على أبي علي الجبائي أولا ثم رجع عن مذهبه ونصر مذهب أهل السنة والجماعة.

وأما اشتغاله في المذهب فإنه اشتغل على والده، ووالده على أبي محمد الحسين ابن مسعود الفراء، البغوي، وهو على القاضي حسين المروزي، وهو على القفال المروزي، وهو على أبي زيد المروزي، وهو على أبي إسحاق المروزي، وهو على أبي العباس بن سريج، وهو على أبي القاسم الأنماطي، وهو على أبي إبراهيم المزني، وهو على الإمام الشافعي، رضي اللّه عنه»[(١)].

٢- الكمال السّمنانيّ[(٢)]:

وهو كمال الدين أبو نصر، أحمد بن زيد السمناني، المتوفي بنيسابور[(٣)] سنة خمس وسبعين وخمسمائة[(٤)].

٣- المجد الجِّيليّ:

وهو صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلامذة الإمام أبي حامد الغزالي، وكان الجيلي من كبار الحكماء بالري، وقد قرأ عليه الإمام الرازي الكلام

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٠، الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٣، الصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٥، اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ١٠، ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية ٢/ ٦٥.

(٢) انظر: المصادر السابقة.

(٣) نيسابور: مدينة من مدن خرسان، انظر: زكريا بن محمد القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ص٣٧٤.

(٤) انظر: عبد الرحيم الإسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٣٣٨، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

والحكمة، ولما طُلب المجد إلى مراغة ليُدَرس بها، صحبه الإمام الرازي، ومكث معه هناك مدة طويلة[١].

تلامذته:

كان للإمام الرازي تلاميذ كثر، حيث تذكر لنا كتب التراجم أنه «كان إذا ركب مشي حوله ثلاثمائة تلميذ فقهاء وغيرهم»[٢]، هذا في حالة ترحاله، فما بالنا بحالة حِلّهِ واستقراره، من هؤلاء:

١- شمس الدين الخُسْرُوشاهي:

وهو: «عَبْد الحميد بن عيسى بن عَمُّوَيْه بن يونس بن خليل، العلامة شمسُ الدين، أَبُو مُحَمَّد الخُسْروشاهيّ، التِّبْريزيّ... وُلد سنة ثمانين وخمسمائة بخُسْرُوشاه... تميز فِي العلوم الحكمية وحرر الأصول الطّبية، وأتقن العلوم الشرعية... وله من الكتب «مختصر المهذَّب» لأبي إِسْحَاق، «ومختصر الشفاء» لابن سينا[٣]، «تتمة الآيات البيّنات»، وغير ذلك»[٤]،

---

(١) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٠، والذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٤، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٦، واليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ٨، ولم أعثر للمجد الجيلي على ترجمة أوفى.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٣.

(٣) ابن سينا: هو: الحسين بن عبد اللّٰه بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، أصله من بلخ، ومولده في إحدى قرى بخارى، ونشأ وتعلم في بخارى صنَّف نحو مئة كتاب، بين مطوّل ومختصر، ونظم الشعر الفلسفي الجيد، أشهر كتبه (القانون) في الطب، (المعاد) في الحكمة، و(الشفاء) في الحكمة، و(السياسة) و(أسرار الحكمة المشرقية) و(المنطق) ورسالة (حي بن يقظان)، و(الإشارات) و(لسان العرب)، و(الإنصاف) في الحكمة، و(النبات والحيوان)، ورسالة في (الهيئة) و(أسباب الرعد والبرق)، انظر: الزركلي: الأعلام ٢/ ٢٤١،٢٤٢، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.

(٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ١٤/ ٧٢٦.

وقد درس علم الكلام والعلوم العقلية على الإمام فخر الدين الرازي[١].

٢- قطب الدين المصري:

وهو: «الإِمَام قطب الدّين إِبْرَاهِيم بن عَليّ بن مُحَمَّد السّلمِيّ وَكَانَ أَصله مغربيا وَإِنَّمَا انْتقل إِلَى مصر وَأَقَام بهَا مُدَّة ثمَّ سَافر بعد ذَلِك إِلَى بِلَاد الْعَجم... وصنف كتبا كَثِيرَة فِي الطِّبّ وَالْحكمَة وَشرح الكليات بأسرها من كتاب القانون لِابْنِ سينا... وَقتل القطب الْمصْرِيّ بِمَدِينَة نيسابور وَذَلِكَ عِنْدَمَا استولى التتر على بِلَاد الْعَجم وَقتلُوا أَهلهَا فَكَانَ من جملَة الْقَتْلَى بنيسابور»[٢]، وكان من كبار تلامذة الإمام الرازي وأميزهم، وكان يُفَضِلُه في العقليات على ابن سينا[٣].

٣- تاج الدّين الأُرْمَويّ:

وهو: «تاج الدين أبو الفضايل، محمد بن الحسين بن عبد اللّه الأُرموي[٤]، كان من أكبر تلامذة الإمام فخر الدين، بارعا في العقليات

(١) انظر: ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ١/ ٢٥٤، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق-بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م، والذهبي: العبر في خبر من غبر ٣/ ٢٦٨، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية-بيروت، بدون تاريخ، وتاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٦، والصفدي: الوافي بالوفيات ١٨/ ٤٤، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٦١، وابن كثير: طبقات الشافعيين: ص٨٧١، تحقيق: د/ أحمد عمر هاشم ود/ محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

(٢) ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٤٧١.

(٣) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ١٣/ ٥٤٠، والصفدي: الوافي بالوفيات ٦/ ٤٦، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٢١، وابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية ٢/ ٢٥٠.

(٤) نسبة إلى أُرمِيَة، اسم مدينة عظيمة قديمة بأذربيجان بينها، وهي فيما يزعمون مدينة زرادشت نبي المجوس، وبينها وبين تبريز ثلاثة أيام وبينها وبين إربل سبعة أيام، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان ١/ ١٥٩.

واختصر «المحصول»[١] وسمّاه «الحاصل»، وكانت له حشمة وثروة ووجاهة، وفيه تواضع، استوطن بغداد ودرّس بالمدرسة الشرقية، وتوفي بها قبل واقعة التّتار. . .وكانت واقعة التّتار في المحرم سنة ست وخمسين وستمائة»[٢].

٤- شمس الدين الخُوَيّى[٣]:

وهو: «محمد بن أحمد بن الخليل بن سعادة بن جعفر قاضي القضاة، ذو الفنون، شهاب الدين، أبو عبد اللّه ابن قاضي القضاة شمس الدين الخويي الشافعي، قاضي دمشق وابن قاضيها، ولد في شوال سنة ست وعشرين بدمشق. . . أدمن الدرس والسهر والتكرار مدة بالمدرسة. . . وكان على كثرة علومه من الأذكياء الموصوفين، ومن النظار المنصفين، يبحث بتؤدة وسكينة، ويفرح بالفقيه الذكي ويتألفه وينوه باسمه، وكان حسن الأخلاق حلو المجالسة دينا، متصونا. . . وقد صنف كتابا في مجلد كبير يشتمل على عشرين فنا من العلم، وشرح «الفصول» لابن معط، ونظم «علوم الحديث» لابن الصلاح، و«الفصيح» لثعلب، و«كفاية المتحفظ»)[٤]، وقرأ

---

(١) وهو مُؤلف في أصول الفقه للإمام الرازي.

(٢) جمال الدين الإسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٢١٦، وانظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٦، وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٤٧١، دار الحديث-القاهرة، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م، وابن كثير: طبقات الشافعين ص٧٨٤، وابن قاضي شهبة: طبقات الشافعين ٢/ ١٢٠.

(٣) الخويي: بضم الخاء، وفتح الواو، وتشديد الياء الأولى، نسبة إلى خوى مدينة بأذربيجان من إقليم تبريز، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان ١/ ١٢٨.

(٤) الذهبي: تاريخ الإسلام ٥٢/ ١٩١، وانظر له: العبر في خبر من غبر٣/ ٣٨٠، وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٣١٩، والصفدي: الوافي بالوفيات ٢/ ٩٧، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٣٩٨، تحقيق: على شيري، در إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

الخويي العقليات على الإمام الرازي، وقد توفي في شعبان سنة سبع وثلاثين وستمائة[(١)].

٥- أفضل الدين الخونجي:

يقول عنه ابن أصيبعة في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء- وهو ممن عاصره-: «هُوَ الإِمَام الْعَالم الصَّدْر الْكَامِل سيد الْعلمَاء والحكماء أوحد زَمَانه وعلامة أَوَانه أفضل الدّين أَبُو عبد اللَّه مُحَمَّد الخونجي قد تميز فِي الْعُلُوم الْحكمِيَّة وأتقن الْأُمُور الشَّرْعِيَّة، قوي الِاشْتِغَال كثير التَّحْصِيل، اجْتمعت بِهِ بِالْقَاهِرَةِ فِي سنة اثْنَتَيْنِ وَثَلَاثِينَ وست مائَة فَوَجَدته الْغَايَة القصوى فِي سَائِر الْعُلُوم... تولى الْقَضَاء بِمصْر وَصَارَ قَاضِي الْقُضَاة بهَا وبأعمالها، وَكَانَت وَفَاته رَحمَه اللَّه بِالْقَاهِرَةِ يَوْم الْأَرْبَعَاء، خَامِس شهر رَمَضَان سنة سِتّ وَأَرْبَعين وست مائَة وَدفن بالقرافة... ولأفضل الدّين الخونجي من الْكتب: شرح مَا قَالَه الرئيس ابْن سينا فِي النبض، مقَالَة فِي الْخُدُور والوروم، كتاب الْجمل فِي علم الْمنطق، كتاب كشف الْأَسْرَار فِي علم الْمنطق، كتاب الموجز فِي الْمنطق، كتاب أدوار الحميات»[(٢)].

٦- زين الدين الكشي[(٣)].

---

(١) انظر الذهبي: العبر في خبر من غبر٣/ ٣٨٠، وسير أعلام النبلاء ١٦/ ٣١٩، والصفدي: الوافي بالوفيات ٢/ ٩٧، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٣٩٨.

(٢) ابن أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٥٨٦، وانظر: ابن العبري: تاريخ مختصر الدول ١/ ٢٥٤، والذهبي: تاريخ الإسلام ٤٧/ ٣٢١، والصفدي: الوافي بالوفيات ٥/ ٧٣، والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٠٥، وابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٧/ ٤٠٩،

(٣) انظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١/ ٤٦٢، وابن العبري: تاريخ مختصر الدول ١/ ٢٥٤، ولم أعثر له على ترجمة.

٧- محيي الدين قاضي مرند[١][٢].

مصنفاته

للإمام الرازي مصنفات كثيرة، وقد حظيت هذه المؤلفات بالشهرة بين الناس، حيث تتميز عبارات الإمام الرازي في المجمل، بالسهولة واليسر، يقول ابن خلكان عن مؤلفات الإمام الرازي: «وكلّ تصانيفه ممتعة، ورُزق فيها سعادة عظيمة، وانتشرت في الآفاق، وأقبل النّاسُ عَلَى الاشتغال فيها»[٣]، وقد اختلف الكاتبون عن الإمام الرازي في عدد هذه المصنفات حتى عدها بعضهم مئتي مؤلف، إلا أن الدكتور الزركان في كتابه «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»، يرى أن الكتب الثابتة عنده والتي تصح نسبتها إليه لم تتجاوز ثلاثا وتسعين كتابا[٤]، وقد ذُكرت كتب الرازي في عدد من كتب التواريخ والتراجم منها:

١- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة[٥].

٢- وفيات الأعيان لابن خلكان[٦].

٣- تاريخ الإسلام للذهبي[٧].

---

(١) مَرَند من مشاهير مدن أذربيجان، بينها وبين تبريز يومان، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان ٥/ ١١٠.

(٢) انظر: ابن أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١/ ٤٦٢، والذهبي: تاريخ الإسلام ٢١٦/٤٣، ولم أعثر له على ترجمة.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩، وانظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٣.

(٤) انظر: محمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ٦٣: ١١٣.

(٥) انظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص ٤٧٠.

(٦) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٤٩.

(٧) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢١٣.

٤- الوافي بالوفيات للصفدي[١].

٥- مرآة الجنان وعبرة اليقظان لليافعي[٢].

٦- طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة[٣].

٧- الأعلام للزركلي[٤].

وقد أحسن كل من أستاذنا الدكتور يحيى ربيع في كتابه «الإمام فخر الدين الرازي وجهوده في الرد على أهل الكتاب»، والدكتور محمد صالح الزركان في كتابه «فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية»، في تقسيم هذه الكتب تبعا لموضوعاتها، لذا سوف تعتمد الدراسة-في الإجمال-على تقسيمهما لكتب الإمام الرازي[٥].

أولا: كتب التفسير:

١- أسرار التنزيل وأنوار التأويل.

٢- تفسير سورة الإخلاص.

٣- تفسير سورة البقرة.

٤- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب).

٥- رسالة في التنبيه على بعض الأسرار المودعة في بعض آيات القرآن الكريم.

---

(١) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٩.

(٢) انظر: اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ٧.

(٣) انظر: ابن أبي شهبة: طبقات الشافعية ٢/ ٦٦.

(٤) انظر: الزركلي: الأعلام ٦/ ٣١٣.

(٥) انظر: أستاذنا: د/ يحيى ربيع: الإمام الرازي وجهوده في الرد على أهل الكتاب ص٧٧: ١٠٦، ومحمد صالح الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٦٣: ١١٣.

ثانيا: كتب العقيدة وعلم الكلام

إن مؤلفات الإمام الرازي في العقيدة تفوق مؤلفاته في بقية العلوم الأخرى، «ولعل هذا يتسق مع ما كان يتميز به الرازي من عقلية جبارة... بل إن الصبغة العقلية الكلامية الجدلية رشحت على كل مؤلفاته فكانت سمة خاصة لديه»[١].

وسوف أخص الكتب المطبوعة في هذا القسم بذكر ما تحتوي عليه من موضوعات.

٦- أجوبة المسائل النجارية.

٧- الأربعين في أصول الدين.

وقد ألف الإمام الرازي هذا الكتاب لابنه الأكبر محمد[٢]، وقد ذكر الإمام الرازي في كتاب الأربعين المباحث التقليدية لعلم الكلام، مقسمةً على أربعين مسألة، وجاء ترتيبها موافقا لما عليه كتب المتكلمين، إلا أنه خالف هذا الترتيب في المسألة الأربعين حيث جعلها في: «ضبط المقدمات التي يمكن الرجوع إليها في إثبات المطالب العقلية»[٣]، وهذه المقدمات تذكر عادة في بداية كتب علم الكلام[٤].

٨- إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار.

---

(١) أستاذنا: د/ يحيى ربيع: الإمام الرازي وجهوده في الرد على أهل الكتاب ص٨٥.

(٢) الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ١٨، تحقيق: د/أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

(٣) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين ٢/ ٣٢١.

(٤) انظر مثلا: الجويني: الشامل في أصول الدين ٩٧ : ١١٤، تحقيق: على سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف-الإسكندرية، ١٩٦٩م.

٩- أساس التقديس.

وهو من أهم كتب الرازي، وقد ألفه للرد على المجسمة والمشبهة، والكتاب مطبوع في مجلد واحد، وقد قسمه الرازي أربعة أقسام، الأول: في الدلائل على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز، والثاني: في تأويل المتشابهات من الأخبار، والثالث: في تقرير مذهب السلف، والرابع: في بقية الكلام في هذا الباب[١].

١٠- الإشارة في علم الكلام.

وهو مطبوع في مجلد واحد، وهو يحتوي على مقدمة وخمسة فنون، أما المقدمة فتشتمل على بيان شرف علم الكلام، وعلى جواز الاشتغال به، وفي حقيقة النظر، وفي كيفية ترتب العلم عليه، أما الفن الأول: فهو في إثبات ذات الباري، وفيما يستحيل عليه من الصفات، والفن الثاني: في صفاته تعالى، والثالث: في أفعاله تعالى وأسمائه، والرابع: في النبوات، والخامس: في السمعيات[٢].

١١- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين

وهو مطبوع في مجلد واحد، وهو رغم صغره، إلا أنه يعد مرجعا أساسيا للباحثين في الفرق الإسلامية، وغيرها، وقد جعله الرازي في عشرة أبواب، خص كل باب منها بفرقة من الفرق الرئيسية، حيث يبدأ الرازي بتعريف هذه الفرقة، ثم بيان الفرق الفرعية التي انقسمت إليها هذه الفرقة، وجعل الرازي

---

(١) انظر: الرازي: أساس التقديس، تحقيق: د/ عبد الله محمد إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

(٢) انظر: الرازي: الإشارة في علم الكلام، تحقيق: د/ هاني محمد حامد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

الباب الأول: في شرح فرق المعتزلة، والثاني: في شرح فرق الخوارج، والثالث: الروافض، والخامس: في فرق الكرامية، والسادس: في فرق الجبرية، والسابع: في المرجئة، والثامن: في أحوال الصوفية، والتاسع: في الذين يتظاهرون بالإسلام وإن لم يكونوا مسلمين، والعاشر: في شرح الفرق الذين هم خارجون عن الإسلام بالحقيقة والاسم(١).

١٢- البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.

١٣- تحصيل الحق.

١٤- الجوهر الفرد.

١٥- الخلق والبعث.

١٦- المسائل الخمسون في أصول الدين.

وهو كتاب مختصر، مطبوع في مجلد واحد، فيما لا يزيد عن سبعين صفحة، وموضوعاته جاءت على الترتيب الذي جعله الرازي في كتابه الإشارة، إلا أنه قسمها على خمسين مسألة، عرضها الرازي بطريقة مختصرة(٢).

١٧- الزبدة في علم الكلام.

١٨- لوامع البينات في شرح أسماء اللّٰه والصفات

وهو مطبوع في مجلد واحد، وقد قسمه الرازي ثلاثة أقسام، الأول: جعله مقدمة لما بعده، ذكر فيه حقيقة الاسم والمسمى والتسمية، والفرق

---

(١) انظر: الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ-١٩٣٨م.

(٢) انظر: الرازي: المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، دار الجيل-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

بين الاسم والصفة، وهل أسماؤه تعالى توقيفية أو قياسية، إلى غير ذلك من المباحث، والقسم الثاني: ذكر فيه شرح أسماء اللّٰه الحسنى كما جاءت في الحديث المشهور عن أبي هريرة، مع أن الإمام الرازي قد ذكر في القسم الأول أن الحديث الذي ذكرت فيه الأسماء تفصيلا حديث ضعيف، لا يصح عن رسول اللّٰه -صلى اللّٰه عليه وسلم-[١]، والقسم الثالث: جعله الرازي اللواحق والمتممات، وقد ذكر فيه فصلين أحدهما: في أسماء الذات، والآخر: في أسماء الصفات[٢].

١٩- عصمة الأنبياء.

٢٠- الرسالة الكمالية في الحقائق الإلهية.

٢١- المباحث العمادية في المطالب المعادية.

٢٢- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات.

وهو مطبوع في مجلدين، وقد قسمه الرازي ثلاثة أقسام: الأول: في الأمور العامة، والثاني: في الجواهر والأعراض، والثالث: في الإلهيات، وقد أدخله كل من الدكتور سامي النشار[٣]، والدكتور الزركان[٤] في قسم الكتب الفلسفية، وذلك لأن الرازي توسع في مباحث الأمور العامة ومباحث الجواهر والأعراض، توسعا لم يسبقه إليه أحد من المتكلمين،

---

(١) انظر: الرازي: لوامع البينات شرح أسماء اللّٰه تعالى والصفات، ص٤٨، تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي، المطبعة الشرفية، ١٣٢٣هـ.

(٢) انظر: المصدر السابق.

(٣) انظر: د/ علي سامي النشار، مقدمة في تحقيق كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٣١.

(٤) انظر: الزركان: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٨٤:٨٦.

إلا أن الصواب أن يوضع مع الكتب الكلامية، وذلك لأن من جاء بعد الإمام كالبيضاوي(١) في المطالع والإيجي(٢) في المواقف، والتفتازاني(٣) في المقاصد، قد حذوا حذو الإمام الرازي في التوسع في هذه المباحث،

---

(١) البيضاوي هو: عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، أو أبو الخير، ناصر الدين البيضاوي: قاض، مفسر، علامة. ولد في المدينة البيضاء (بفارس) وولي قضاء شيراز مدة، وصرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز فتوفي فيها، من تصانيفه «أنوار التنزيل وأسرار التأويل» يعرف بتفسير البيضاوي، و«طوالع الأنوار»، و«منهاج الوصول إلى علم الأصول» و«لب اللباب في علم الإعراب» و«نظام التواريخ» كتبه باللغة الفارسية، و«رسالة في موضوعات العلوم وتعاريفها» و«الغاية القصوى في دراية الفتوى»، انظر: الزركلي: الأعلام ٤/ ١١٠.

(٢) الإيجي هو: عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي، قاضي القضاة عضد الدين الشيرازي، كان إماما في المعقولات عارفا بالأصلين والمعاني والبيان والنحو مشاركا في الفقه له في علم الكلام كتاب المواقف وغيرها وفي أصول الفقه شرح مختصر ابن الحاجب، وفي المعاني والبيان القواعد الغياثية، اشتغل على الشيخ زين الدين الهنكي تلميذ القاضي ناصر الدين البيضاوي وغيره، وتوفي مسجونا بقلعة دريميان سنة ست وخمسين وسبعمائة، انظر: طبقات الشافعية الكبرى: السبكي ١٠/ ٤٧.

(٣) التفتازاني: هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين: من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان عام ٧١٢هـ، وأقام بسرخس، وأبعده تيمور لنك إلى سمرقند، فتوفي فيها، ودفن في سرخس. كانت في لسانه لكنة. من كتبه (تهذيب المنطق) و(المطول) في البلاغة، و(المختصر) اختصر به شرح تلخيص المفتاح، و(مقاصد الطالبين) في الكلام، و(شرح مقاصد الطالبين) و(النعم السوابغ) في شرح الكلم النوابغ للزمخشري، و(إرشاد الهادي) نحو، و(شرح العقائد النسفية) و(حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب) في الأصول، و(التلويح إلى كشف غوامض التنقيح) و(شرح التصريف العزي) في الصرف، وهو أول ما صنّف من الكتب، وكان عمره ست عشرة سنة، وكانت وفاته في عام ٧٩٣هـ، انظر: عمر كحالة: معجم المؤلفين ١٢/ ٢٢٨، والزركلي: الأعلام ٧/ ٢١٩.

فلو أخرجنا كتاب المباحث من الكتب الكلامية، لخرجت هذه الكتب أيضا، والصحيح أن يدخل كتاب المباحث المشرقية مع الكتب الكلامية، ويكون الإمام الرازي بذلك أول من أدخل هذا الترتيب في كتب علم الكلام، وتابعه فيه أكثر من جاء بعده من المتكلمين.

٢٣- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، وسوف أخصه بمبحث مستقل.

٢٤- المحصول في علم الكلام.

٢٥- المطالب العالية من العلم الإلهي.

وهو مطبوع في تسعة مجلدات، خص الرازي أربعة منها بالحديث عن اللّه تعالى وصفاته، وجزء في الزمان، وجزء في الهيولَى[1]، وجزء في النفس، وجزء في النبوة، وجزء في أفعال العباد، ويعد كتاب المطالب من أواخر ما كتبه الإمام الرازي[2].

٢٦- رسالة المعاد.

٢٧- معالم أصول الدين.

وهو مطبوع في مجلد واحد، وقد جعله الرازي في عشرة أبواب، الأول

---

(١) الهيولَى: لفظ يوناني بمعنى: الأصل، والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال محل للصورتين: الجسمية، والنوعية، انظر: الجرجاني: التعريفات ص٢١٦ تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، بدن تاريخ.

(٢) حيث بدأ الرازي تأليف كتاب المطالب العالية في عام ثلاث وستمائة وانتهي منه عام وفاته ست وستمائة، وقد صرح الرازي في آخر كل جزء من أجزاء هذا الكتاب بتاريخ انتهائه من تأليفه، انظر: الرازي: المطالب العالية١/ ٣٣١، ٩/ ٣٩٠، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.

منها: في المباحث المتعلقة بالعلم والنظر، والثاني: في أحكام المعلومات، والثالث: في إثبات العلم بالصانع، والرابع: في صفات الله، والخامس: في بقية الكلام في الصفات، والسادس: في الجبر والقدر، والسابع: في النبوات، والثامن: في النفوس الناطقة، والتاسع: في أحوال القيامة، والعاشر: في الإمامة[١].

٢٨- رسالة في النبوات.

٢٩- نهاية العقول في دراية الأصول

وهو مطبوع في أربعة مجلدات، ذكر الرازي في مقدمته أنه يمتاز عن سائر كتبه، بأمور ثلاثة فقال: «وإن كتابي هذا متميز عن سائر الكتب المصنفة في هذا الفن بأمور ثلاثة: أولها: الاستقصاء في الأسئلة والجوابات، والتعمق في بحار المشكلات، على وجه يكون انتفاع صاحب كل مذهب بكتابي هذا ربما كان أكثر من انتفاعه بالكتب التي صنفها أصحاب ذلك المذهب... وثانيها: استنباط الأدلة الحقيقية، والبراهين اليقينية المفيدة للعلم الحقيقي، واليقين التام، لا الإلزامات[٢] التي منتهى المقصود من إيرادها مجرد التعجيز، والإفحام، وثالثها: الترتيب العجيب، والتلفيق الأنيق»[٣]، وقد ذكر فيه الرازي عشرين أصلا، شملت كل مباحث العقيدة[٤].

---

(١) انظر: الرازي: معالم أصول الدين: تحقيق: د/ طه عبد الرؤف سعد، دار الكتاب العربي-لبنان، بدون تاريخ.

(٢) الإلزام هو: قود الخصم إلى الإذعان بما لا يراه، انظر: شرح المصطلحات الفلسفية ص٢٦، مجمع البحوث الإسلامية في الآستانة، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

(٣) الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول ١/ ١٠٠، تحقيق: د/ سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر-بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

(٤) انظر: الرازي: نهاية العقول.

ثالثا: كتب المنطق والفلسفة والأخلاق

٣٠- الآيات البينات في المنطق.

٣١- الأخلاق.

٣٢- أقسام اللذات.

٣٣- تعجيز الفلاسفة.

٣٤- شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

٣٥- شرح عيون الحكمة لابن سينا.

٣٦- لباب الإشارات.

٣٧- الملخص في الحكمة والمنطق.

٣٨- المنطق الكبير.

٣٩- في النفس والروح.

رابعا: كتب الفقه وأصوله.

٤٠- إبطال القياس.

٤١- إحكام الأحكام.

٤٢- البراهين البهائية.

٤٣- المحصول.

٤٤- منتخب المحصول.

خامسا: كتب الأدب والبلاغة

٤٥- شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري.

٤٦- شرح نهج البلاغة.

٤٧- نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز.

سادسا: كتب الرياضة والفلك

٤٨- الهندسة.

٤٩- رسالة في علم الهيئة.

سابعا: كتب الطب.

٥٠- شرح القانون لابن سينا.

٥١- الطب الكبير.

ثامنا: كتب السحر والتنجيم

٥٢- الأحكام العلائية في الأعلام السماوية.

٥٣- السر المكتوم في مخاطبة الشمس والقمر والنجوم.

تاسعا: كتب عامة

٥٤- جامع العلوم.

٥٥- حدائق الأنوار.

٥٦- مناظرات الفخر الرازي.

٥٧- الوصية.

مجالس الإمام الرازي

كان مجلس الإمام الرازي يتميز بالهيبة والوقار، وكان يحضره الأكابر والملوك والأمراء[1]، ويصف تلميذه محيي الدين قاضي مرند مجلسه فيقول: «قَالَ وَكَانَ لمجلسه جلالة عَظِيمَة وَكَانَ يتعاظم حَتَّى على الْمُلُوك وَكَانَ إِذا جلس للتدريس يكون قَرِيبا مِنْهُ جمَاعَة من تلاميذه الْكِبَار مثل زين الدّين الْكشِّي والقطب الْمصْرِيّ وشهاب الدّين النَّيْسَابُورِي ثمَّ يليهم بَقِيَّة

(١) اليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ٧.

التلاميذ وَسَائِر الْخلق على قدر مَرَاتِبهمْ فَكَانَ من يتَكَلَّم فِي شَيْء من الْعُلُوم يباحثونه أُولَئِكَ التلاميذ الْكِبَار فَإِن جرى بحث مُشكل أَو معنى غَرِيب شاركهم الشَّيْخ فِيمَا هم فِيهِ وَتكلم فِي ذَلِك الْمَعْنى بِمَا يفوق الْوَصْف»[١].

وصيته

نقلت لنا كتب التراجم وصية الإمام الرازي حين حضرته الوفاة، وأرى من الضروري ذكر مقتطفات من هذه الوصية، حيث ذكر فيها الرازي دوافعه لتأليف كتبه، والأسباب التي جعلته يكثر فيها من الإيرادات والاعتراضات:

يقول الإمام الرازي: «يَقُولُ العبد الراجي رحمة ربّه، الواثقُ بكرم مولاه، مُحَمَّد بْن عُمَر بْن الحُسَيْن الرازيّ، وهو أوَّلُ عهده بالآخرة، وآخرُ عهده بالدّنيا وهو الوقتُ الّذي يلينُ فيه كُل قاسٍ، ويتوجَّه إلى مولاه كلُّ آبق... اعلموا إخواني في الدّين وأخِلائي في طلب اليقين، أنّ الناس يقولون: إنّ الإنسان إذَا مات انقطع عملهُ، وتعلُّقه عَنِ الخلق، وهذا مخصَّص من وجهين: الأول: أَنَّهُ بَقِى منه عمل صالح صار ذَلِكَ سببا للدّعاء، والدّعاء لَهُ عند اللَّه أثر، الثّاني: ما يتعلّق بالأولاد، وأداءِ الجنايات، أمّا الأوّلُ: فاعلموا أنّني كنتُ رجلا مُحِبًّا للعلم، فكنتُ أكتُبُ في كلّ شيء شيئا لأقف عَلَى كَمّيته وكَيْفِيَّته، سواء كَانَ حقّا أو باطلا... ولقد اختبرتُ الطُّرق الكلاميَّة، والمناهجَ الفلسفيَّة، فَما رأيتُ فيها فائدة تساوي الفائدة الّتي وجدتها في القرآن، لأنّه يسعى في تسليم العظمة والجلالة للّه، ويمنع عَنِ التّعمُّق في إيراد المعارَضات[٢]

---

(١) نقل هذه الشهادة: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٤٦٢.

(٢) المعارضة لغة هي المقابلة على سبيل الممانعة، واصطلاحا: هي ادعاء نقيض ما ادعاه المعلل واستدل عليه، أو ادعاء ما يساوي نقيضه أو ادعاء الأخص منه، مع الاستدلال على ذلك، وهي نوعان: معارضة في الدليل إذا ادعى المعارض نقيض الدعوى الأصلية، =

والمناقَضات[١]، وما ذاك إلّا للعلم بأنّ العقولَ البشريَّة تتلاشى في تِلْكَ المضايق العميقة، والمناهج الخفيّة، . . . يا إله العالمين، إنّي أرى الخَلْقَ مُطْبِقينَ عَلَى أنّك أكرمُ الأكرمين، وأرحمُ الراحمين، فلك ما مَدَّ بِهِ قلمي، أو خطر ببالي فاسْتَشْهِد وأقول: إنْ عَلِمْتَ منّي أنّي أردتُ بِهِ تحقيقَ باطل، أو إبطالَ حَقٍّ، فافعل بي ما أَنَا أهلُه، وإن عَلِمْتَ منّي أنّي ما سعيتُ إلّا في تقريرِ اعتقدتُ أَنَّهُ الحقّ، وتصورّتُ أَنَّهُ الصّدق، فلتكن رحمتُكَ مَعَ قصدي لا مَعَ حاصِلِي، . . . وأمّا الكتب الّتي صنّفتها، واستكثَرْتُ فيها من إيراد السّؤالات، فَلْيَذكرني مَنْ نظر فيها بصالح دعائه، عَلَى سبيل التّفضُّل والإنعام، وإلا فَلْيَحذِف القولَ السّيّئ، فإنّي ما أردتُ إلّا تكثيرَ البحثِ، وشحذَ الخاطر، والاعتماد في الكلِّ عَلَى اللَّه»[٢].

وفاته

توفي الإمام الرازي يوم الإثنين يوم عيد الفطر، سنة ست وستمائة، بهراة[٣].

❋ ❋ ❋

= ومعارضة في العلة إذا ادعى نقيض إحدى مقدمات الدعوى الأصلية، وتنقسم كذلك إلى معارضة بالقلب إن كان دليل المعارض عين دليل المعلل، ومعارضة بالمثل إن كان دليله على صورة دليل المعلل، ومعارضة بالغير إن كان على غير صورته. انظر: محمد محيي الدين عبد الحميد: رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ص٥٦، والتعريفات للجرجاني صـ ٢٣٥.

(١) النقض هو: إبطال الدليل بعد تمامه متمسكًا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به، وهو استلزامُه فسادًا ما. انظر: عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص٢٣، ٣١.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢٢٠: ٢٢٣، وانظر: ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص٤٦٦، ٤٦٧، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ٤٧٧.

(٣) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٥٢، الذهبي: تاريخ الإسلام ٤٣/ ٢٢٣، والصفدي: الوافي بالوفيات ٤/ ١٧٧، واليافعي: مرآة الجنان وعبرة اليقظان ٤/ ٦، وابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٦٧.

المبحث الثاني

التعريف بنصير الدين الطوسي

اسمه ونسبه ولقبه:

هو: محمد بن محمد بن الحسن أبو عبد الله نصير الدين الطوسي، المعروف بالمحقق الطوسي، وبالخواجة نصير الدين الطوسي[(١)].

مولده:

ولد بطوس[(٢)] في شهر جمادى الأول سنة سبع وتسعين وخمسمائة[(٣)].

صفاته:

تذكر كتب التراجم من صفات الطوسي: أنه كان حسن الصورة سمحا كريما جوادا حليما، حسن العشرة متواضعا، كريم الطباع غزير الفضائل جليل القدر داهية[(٤)]، فمن حلمه «أن ورقة حضرت إليه من شخص من

---

(١) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٤٧، والذهبي: تاريخ الإسلام ٥٠/ ١١٤، ١١٣، وابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٧/ ٥٩١، وآغا بزرك الطهراني: طبقات أعلام الشيعة ٤/ ١٦٨، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، والسيد محسن الأمين: أعيان الشيعة ٩/ ٤١٤، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

(٢) طوس: مدينة بخراسان بينها وبين نيسابور نحو عشرة فراسخ، وهي الآن تسمى بمشهد الرضا، انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان ٤/ ٤٩، وموقع ويكبيديا على الإنترنت.

(٣) الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٥٠، والذهبي: تاريخ الإسلام ٥٠/ ١١٥، وآغا بزرك الطهراني: طبقات أعلام الشيعة ٤/ ١٦٨، والسيد محسن الأمين: أعيان الشيعة ٩/ ٤١٤.

(٤) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٥٠/ ١١٤، الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٤٧.

جملة ما فيها: يا كلب «يا» ابن الكلب، فكان الجواب: أما قوله يا كذا فليس بصحيح؛ لأن الكلب من ذوات الأربع، وهو نابح طويل الأظفار، وأما أنا فمنتصب القامة بادي البشرة عريض الأظفار ناطق ضاحك، فهذه الفصول[١] والخواص[٢] غير تلك الفصول والخواص، وأطال في نقض كل ما قاله، هكذا رد عليه بحسن طوية وتأن غير منزعج، ولم يقل في الجواب كلمة قبيحة»[٣].

مذهبه:

الطوسي شيعي اثنا عشري، حيث ألف رسالة في الإمامة، نصر فيها مذهب الاثنا عشرية، يقول الطوسي في رسالته هذه: «اعلم أن الناس قد اختلفوا في هذا الباب، فذهب بعضهم إلى عدم وجوب نصب الإمام أصلا، وذهب بعضهم إلى وجوبه على الناس، وذهب بعضهم إلى وجوبه على اللَّه، وقد سبق ما فيه كفاية من بيان صحة المذهب الأخير وفساد الأولين، ثم اختلفوا في تعيين الإمام، فذهبت الفرقة الأخيرة القائلة بوجوب النصب على اللَّه أن الأئمة اثنى عشر يقينا من أهل بيت النبي صلى اللَّه عليه وآله وسلم، وذهب الباقون إلى غيرهم، كل فريق إلى فرقة، وقد عرفت أن الحق لا يخرج عن الجميع، فلما كان القائلون بعدم وجوب نصب الإمام مبطلين، ظهر صحة ما ذهب إليه الاثنا عشريون»[٤].

---

(١) الفصل هو: كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، كالناطق والحساس بالنسبة للإنسان، انظر: الجرجاني: التعريفات ص١٤٠.

(٢) الخاصة كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا: سواء وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل بالنسبة إليه، انظر: الجرجاني: التعريفات ص٩٥.

(٣) الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٤٩.

(٤) الطوسي: رسالة الإمامة ص٤٣٢، وهي ملحقة بكتاب تلخيص المحصل للطوسي، =

شيوخه:

ذكرت لنا كتب التراجم عددا من شيوخ الطوسي منهم:

١- سالم بن بدران[١]:

وهو: (سالم بن بدران المازني: المصري) معين الدين فقيه، مشارك في بعض العلوم، اخذ الفقه عن ابن إدريس الحلي واخذ عنه نصير الدين الطوسي.

من مؤلفاته التحرير في الفقه، الأنوار المضيئة الكاشفة لأسرار الرسالة الشمسية في المنطق، رسالة النيات»[٢].

٢- كمال الدين ابن يونس الموصلي

وهو: «العَلاَّمَةُ ذُو الفُنُوْنِ كَمَالُ الدِّيْنِ أَبُو الفَتْحِ مُوْسَى بنُ يُوْنُسَ بنِ مُحَمَّدِ ابنِ منعة ابن مَالِكٍ المَوْصِلِيُّ، الشَّافِعِيُّ، وُلِدَ فِي سَنَةِ ٥٥١، . . . وَكَانَ يُضْرَبُ المَثَلُ بِذَكَائِهِ وَسَعَةِ عُلُوْمِهِ، اشْتُهِرَ اسْمُهُ، وَصَنَّفَ، وَدَرَّسَ، وَتَكَاثَرَ عَلَيْهِ الطَّلَبَةُ، وَبَرَعَ فِي الرِّيَاضِيِّ، وَقِيْلَ: كَانَ يُشغلُ فِي أَرْبَعَةَ عَشَرَ فَنّاً بِحَيْثُ أَنَّهُ يَحُلُّ مَسَائِلَ «الجَامِعِ الكَبِيْرِ» لِلْحنفِيَّةِ، وَيَقْرَأُ عَلَيْهِ أَهْل الذِّمَّةِ فِي التَّوْرَاة وَالإِنْجِيلِ. . . وَقَالَ ابْنُ أَبِي أُصَيْبِعَةَ: لَهُ مصنفات في غاية الجودة. وقيل: كان يَعرِفُ السِّيمِيَاءَ، وَلَهُ «تَفْسِيْرٌ» لِلْقُرْآنِ، وَكِتَابٌ فِي النُّجُوْمِ، مَاتَ فِي شَعْبَانَ، سَنَةَ تِسْعٍ وَثَلاَثِيْنَ وست مائة»[٣].

= دار الأضواء - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(١) انظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٥٠/ ١١٤، والصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٤٧.

(٢) عمر كحالة: معجم المؤلفين ٤/ ٢٠٢، دار إحياء التراث العربي-بيروت، بدون تاريخ.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٣٣٠، وآغا بزرك الطهراني: طبقات أعلام الشيعة ٤/ ١٦٨.

٣- قطب الدين المصري، تلميذ الإمام الرازي[(١)].

تلامذته

ذكرت كتب التراجم العديد من العلماء الذين تتلمذوا على يد نصير الدين الطوسي، منهم:

١- نجم الدين الكاتبي:

وهو: «علي بن عمر بن علي الكاتبي القزويني، نجم الدين . . . له تصانيف، منها «الشمسية» رسالة في قواعد المنطق، و«حكمة العين» في المنطق والطبيعي والرياضي، والمفصل «شرح المحصّل» لفخر الدين الرازيّ، و«جامع الدقائق في كشف الحقائق»، وثلاث رسائل نشرت في «نفائس المخطوطات» بغداد، هي: «الاعتراف بالحق» و«إثبات واجب الوجود» و«مناقشة تعليقات الطوسي في إثبات واجب الوجود»[(٢)].

٢- القطب الشيرازي:

وهو: «محمود بن مسعود بن مصلح الفارسي قطب الدين الشيرازي، الشافعي العلامة الكبير ولد بشيراز سنة ٦٣٤ أربع وثلاثين وستمائة وأخذ عن أبيه وعمه وغيرهما في علم الطب ثم رتب طبيبا وهو شاب ثم سافر إلى نصير الدين الطوسي فقرأ عليه الهيئة وبحث عليه في الإشارات. . . من تصانيفه شرح مختصر ابن الحاجب وشرح المفتاح للسكاكي وشرح الكليات لابن سينا وشرح الأسرار للسهروردي وصنف كتابا في الحكمة سماه غرة التاج وكان من أذكياء العالم ولقبه عند الفضلاء الشارح العلامة»[(٣)].

---

(١) انظر: ص١٩، من هذا البحث.

(٢) الزركلي: الأعلام ٤/ ٣١٦.

(٣) الشوكاني: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع ٢/ ٢٩٩، دار الكتاب الإسلامي، =

٣- ابن الفوطي

وهو: «عبد الرزاق بن أحمد بن محمد الصابوني المعروف بابن الفوطي، المروزي الأصل، الشيبانيّ البغدادي أبو الفضل، كمال الدين: مؤرخ، يُعد من الفلاسفة، ولد ببغداد وأسر في واقعتها مع التتار، فخلصه نصير الدين الطوسي. وقرأ على الطوسي الحكمة والآداب، وباشر خزانة الرصد بمراغة زهاء عشرة أعوام... له (مجمع الآداب في معجم الأسماء والألقاب)... و(درر الأصداف في غرر الأوصاف)، و(تلقيح الأفهام) تاريخ، من نشأة العالم إلى خراب بغداد على يد التتار، و(نظم الدرر الناصعة في شعراء المئة السابعة) عدة مجلدات»[1].

٤- ابن المطهر الحلي

وهو: «الحسن بن يوسف ابن علي بن المطهر الحلي، جمال الدين، ويعرف بالعلامة: من أئمة الشيعة، وأحد كبار العلماء، له كتب كثيرة. منها (تبصرة المتعلمين في أحكام الدين) و(تهذيب طريق الوصول إلى علم الأصول) و(نهاية الوصول إلى علم الأصول) و(قواعد، الأحكام في معرفة الحلال والحرام) و(مختلف الشيعة في أحكام الشريعة) و(أنوار الملكوت في شرح الياقوت) في الأصول والكلام. و(الأبحاث المفيدة في تحصيل العقيدة) و(كنز العرفان في فقه القرآن)»[2].

= بدون تاريخ.

(١) الزركلي: الأعلام ٣/ ٣٤٩.

(٢) الزركلي: الأعلام ٢/ ٢٢٨، وانظر: الخوانساري: روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات ٢/ ٢٦٩: ٢٨٦، مكتبة اسماعيليان-تهران، بدون تاريخ.

لمحات من تاريخ حياته:

لقد مر الطوسي في حياته بثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: منذ ولادته إلى أن التحق بالإسماعيليين.

وهذه المرحلة أكبر مراحل حياته، وقد قضاها الطوسي في الدراسة والبحث، متنقلا بين العواصم العلمية آنذاك كنيسابور وقم.

المرحلة الثانية: منذ بداية اجتياح المغول للبلاد الإسلامية إلى دخولهم قلاع الإسماعيليين.

كان الطوسي مقيما في نيسابور عندما اجتاحها المغول بقيادة جنكيز خان، فهرب منها مع من هرب، وذهب إلى مدينة طوس، وفيها عكف على التدريس والتأليف، وفي هذه الفترة ذاعت شهرته وصيته، ونظرا لشهرته الواسعة دعاه «ناصر الدين أبو منصور» الإسماعيلي حاكم «قوهستان» لزيارته في مدينته، وقد لبى الطوسي الدعوة وذهب إلى «قوهستان»، وبعد فترة من مكوثه في «قوهستان» علم «علاء الدين بن محمد» زعيم الإسماعيليين بذلك، فطلب من «ناصر الدين» أن يأتي إليه وبصحبته نصير الدين الطوسي إلى قلعة «ألموت»[1]، وبقي الطوسي في قلعة «ألموت» أكثر من ربع قرن من الزمان إلى أن اجتاحها المغول في حملتهم الأخيرة بقيادة «هولاكو»[2]، وقد كانت هذه المرحلة أزهى مراحل

---

(١) هي حصن جبلي موجود بوسط جبال البرز أو جبال الديلم جنوب بحر قزوين في (مدينة رود بار) بالقرب من نهر شاه ورد. تبعد حوالي ١٠٠كم عن العاصمة طهران، انظر: موقع ويكيبيديا على الشبكة العنكبوتية.

(٢) هو: هولاكو بن تولى قان بن جنكيزخان ملك التتار ومقدمهم كان طاغية من أعظم ملوك التتار وكان شجاعا مقداما حازما مدبرا ذا همة عالية وسطوة ومهابة وخبرة بالحروب =

الطوسي العلمية حيث ألف فيها أكثر كتبه الكلامية والفلسفية والرياضية.

المرحلة الثالثة: من اجتياح المغول قلعة «ألموت» حتى وفاته في عام ٦٧٢هـ.

بعد سقوط قلعة «ألموت» أمر هولاكو أن يكون الطوسي في صحبته دائما، فكان الطوسي منه بمنزلة الوزير، وقد لازمه في حلة وترحاله، وفي حملته على بغداد وسوريا، وقد استغل الطوسي علاقته بهولاكو في إنشاء مرصد عظيم في مراغة، وإنشاء مكتبة كبيرة ضم إليها ما نهب من الكتب في بغداد[1].

مصنفاته

كان الطوسي كثير التصنيف، وله من المصنفات ما يزيد على المائة، ولم تكن كلها في الفلسفة وعلم الكلام، بل كثير منها في الرياضيات، والفلك والطبيعيات، وهي كالآتي:

أولا: كتبه ورسائله في علم الكلام

١- الابتداء والانتهاء.

= ومحبة في العلوم العقلية من غير أن يتعقل منها شيئا اجتمع له جماعة من فضلاء العالم وجمع حكماء مملكته وأمرهم أن يرصدوا الكواكب وكان يطلق الكثير من الأموال والبلاد وهو على قاعدة المغل في عدم التقييد بدين لكن زوجته تنصرت وكان سعيدا في حروبه طوى البلاد واستولى على الممالك في أيسر مدة فتح بلاد خراسان وفارس وأذربيجان وعراق العجم وعراق العرب والشام والجزيرة والروم وديار بكر، انظر: الذهبي: الوافي بالوفيات ٢٧/ ٢٣٣.

(١) انظر الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٥٠، والذهبي: تاريخ الإسلام ٥٠/ ١١٤، ومحسن الأمين العاملة: أعيان الشيعة ٩/ ٤١٥: ٤١٧، وعبد الله نعمة: فلاسفة الشيعة ٥٣٥: ٥٤٠، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

٢- تجريد العقائد.

وهو مطبوع في جزء واحد، وقد تناول فيه الطوسي المباحث التقليدية لعلم الكلام، حيث قسمه على ستة مقاصد، الأول: في الأمور العامة، والثاني: في الجواهر والأعراض، والثالث: في إثبات الصانع وصفاته، والرابع: في النبوة، والخامس في الإمامة، والسادس: في المعاد والوعد والوعيد(١)، ويعد كتاب التجريد من أهم كتب علم الكلام، وقد اشتهر كتاب التجريد منذ تأليفه، وكثرت عليه الشروح والحواشي، حيث زادت شروح الكتاب عن العشرين شرحا، أهمها: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهر الحلي، وتسديد القواعد في شرح تجريد العقائد لشمس الدين الأصفهاني، وشرح تجريد الاعتقاد لعلاء الدين القوشجي(٢).

٣- تلخيص المحصل، وسيأتي الحديث عنه في مبحث مستقل.

٤- رسالة في إثبات الواجب.

٥- رسالة الجبر والقدر.

٦- الرسالة الاعتقادية.

٧- رسالة في العصمة.

٨- رسالة الإمامة.

٩- رسالة السير والسلوك.

١٠- روضة التسليم.

١١- الفصول النصيرية.

---

(١) انظر: الطوسي: تجريد العقائد، تحقيق: د/ عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.

(٢) انظر: خالد بن حماد العدواني: مقدمة التحقيق لكتاب: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ١/ ٥٢، دار الضياء، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م.

١٢- معرفة النفس.

١٣- مصارع المصارع.

ثانيا: كتبه في الفلسفة والمنطق

١٤- تجريد المنطق.

١٥- تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار.

١٦- الرسالة النصيرية.

١٧- رسالة في النفي والإثبات.

١٨- رسالة في العلم الاكتسابي واللدني.

١٩- رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد.

٢٠- رسالة إثبات الجوهر الفرد.

٢١- العلل والمعلولات.

٢٢- أساس الاقتباس.

٢٣- شرح الإشارات والتنبيهات.

٢٤- المقولات.

ثالثا: كتبه في الأخلاق

٢٥- ديباجة الأخلاق الناصرية.

٢٦- خاتمة الأخلاق الناصرية.

٢٧- أوصاف الأشراف.

رابعا: كتبه في الفلك والرياضيات

وهي اثنان وأربعون كتابا، وسوف اقتصر على ذكر عشرة منها:

٢٨- تحرير إقليدس.

٢٩- تحرير المجسطي.

٣٠- تحرير كتاب الكرة المتحركة لاطولوقوس.

٣١- تحرير كتاب المفروضات لارخميدس.

٣٢- تحرير المعطيات.

٣٣- رسالة في الشعاع.

٣٤- رسالة في الحساب والجبر والمقابلة.

٣٥- زبدة الاستدراك في هيئة الأفلاك.

٣٦- مدخل في علم النجوم.

٣٧- تربيع الدائرة[١].

ثناء العلماء عليه

قال عنه الإمام الذهبي: «كان رأسا في علم الأوائل، لا سيما معرفة الرياضي وصنعة الأرصاد، فإنه فاق بذلك على الكبار، وكان سمحا جوادا، حليما، حسن العشرة، غزير الفضائل، جليل القدر، لكنه على مذهب الأوائل في كثير من الأصول، نسأل اللّه الهدى والسداد»[٢].

وقال عنه طاش كبري زادة: «كان آية في التدقيق والتحقيق، وحل المواضع المشكلة، سيما لطف التحرير الذي لم يلتفت إليه المتقدمون، بل التفتوا جانب المعنى فقط. وهو اخترع في التحرير أسلوبًا يسهل أخذ المعنى منه، مع التحرز عن ألفاظ زائدة وكلمات مغلقة، وان لم تصدقني

---

(١) انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٤٩، والسيد محسن الأمين: أعيان الشيعة ٩/ ٤١٩، والزركلي: الأعلام ٧/ ٣٠، ٣١.

(٢) الذهبي: تاريخ الإسلام ٥٠/ ١١٤.

في ذلك، فعليك بتتبع تصانيف القدماء إلى زمانه، بحيث تجد بينهما فرقًا أي فرق»[١]، إلا أن طاش كبرى زادة فعل كما فعل الإمام الذهبي، فلم يترك ثناءه هذا بدون تقيد، فقال بعد ثناءه هذا : «إلا أنه -تجاوز اللّه عنه- كان غاليًا في التشيع، كما يفصح عنه المقصد السادس في التجريد، وكان يحكى عنه مع ذلك أمور لا تناسب رتبته في العلم، حيث كان في معنى الوزير للكافر المسمى (بهولاكو) ملك الترك الطغاة، وهو الذي أغار على بلاد المسلمين وخربها وانقطعت بسببه سلسلة الخلافة العباسية في بغداد، وجرى ما جرى مما اشتهر أمره ويطول شرحه،

وكان ما كان مما لست أذكره فظن شرًا ولا تسأل عن الخبر»[٢]

المآخذ عليه

ذكرت بعض كتب التراجم والتواريخ أن نصير الدين الطوسي حرض هولاكو على قتل الخليفة، جاء في طبقات الشافعية للسبكي: «وَأما الْخَلِيفَة فَقيل إِنَّه -أي هولاكو- طلبه لَيْلًا وَسَأَلَهُ عَن أَشْيَاء ثمَّ أَمر بِهِ ليقْتل فَقيل لهولاكو إِن هَذَا إِن أهريق دَمه تظلم الدُّنْيَا وَيكون سَبَب خراب دِيَارك فَإِنَّهُ ابْن عَم رَسُول اللَّه صلى اللَّه عَلَيْهِ وَسلم وَخَلِيفَة اللَّه فِي أرضه فَقَامَ الشَّيْطَان الْمُبين الْحَكِيم نصير الدّين الطوسي وَقَالَ يقتل وَلَا يراق دَمه وَكَانَ النصير من أَشد النَّاس على الْمُسلمين فَقيل إِن الْخَلِيفَة غم فِي بِسَاط وَقيل رفسوه حَتَّى مَاتَ»[٣] وجاء في إغاثة اللهفان لابن القيم: «ولما انتهت

---

(١) طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ومصباح السيادة ١/ ٢٩٤، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

(٢) المصدر السابق.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٢٧١.

النوبة إلى نصير الشرك، والكفر الملحد، وزير الملاحدة، النصير الطوسي وزير هولاكو، شفا نفسه من أتباع الرسول وأهل دينه، فعرضهم على السيف، حتى شفا إخوانه من الملاحدة، واشتفى هو، فقتل الخليفة والقضاة والفقهاء والمحدثين، واستبقى الفلاسفة، والمنجمين»[١].

إلا أن بعض المؤرخين الشيعة ينكر هذا الكلام، ويرى أن خصوم الطوسي هم الذين أشاعوا عنه هذا الأمر[٢].

وبعض مؤرخي السنة كابن كثير، توقف في الأمر، وفوض علمه إلى اللّٰه، يقول ابن كثير عن الطوسي: «ومن الناس من يزعم أنه أشار على هولاكو خان بقتل الخليفة فالله أعلم، وعندي أن هذا لا يصدر من عاقل ولا فاضل، وقد ذكره بعض البغاددة فأثنى عليه، وقال: كان عاقلا فاضلا كريم الأخلاق»[٣]، فابن كثير استبعد ما نقل عن الطوسي، معتمدا على ما شاع عنه من كريم الأخلاق، فاللّٰه أعلم.

وفاته

«توفي في ذي الحجة سنة اثنتين وسبعين وست مائة ببغداد وقد نيف على الثمانين أو قاربها وشيعه صاحب الديوان والكبار، ودفن في مشهد الكاظم»[٤].

❊ ❊ ❊

---

(١) ابن القيم: إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ٢/ ٢٦٣، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مكتبة دار التراث-القاهرة، بدون تاريخ.

(٢) انظر: آغا بزرك الطهراني: طبقات أعلام الشيعة ٤/ ١٦٩.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٢٦٧.

(٤) الصفدي: الوافي بالوفيات ١/ ١٥١، وانظر: الذهبي: تاريخ الإسلام ٥٠/ ١١٤، وابن العماد: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٧/ ٥٩٢، آغا بزرك الطهراني: طبقات أعلام الشيعة ٤/ ١٦٨.

المبحث الثالث

الأمــــور العــــامة

تعريف الأمور العامة:

أول من أطلق مصطلح الأمور العامة بالمعنى المتعارف عليه[(١)] بين المتكلمين هو الإمام الرازي في كتابه المباحث المشرقية، حيث قال: «الكتاب الأول في الأمور العامة وما يجرى مجراها ومجرى أنواعها وهي الوجود[(٢)] والماهية[(٣)]،

---

(١) سبق أن استعمل كل من ابن سينا والغزالي مصطلح «الأمور العامة» ولكن بمعنى الكلي الذي هو في مقابل الجزئي، يقول العزالي: (اعلم أن الموجودات تنقسم إلى موجودات شخصية متعينة، وتسمى أعيانا وأشخاصا وجزئيات، وإلى أمور غير متعينة، وتسمى الكليات والأمور العامة)، الغزالي: معيار العلم ٩٣، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، وانظر: ابن سينا: الإلهيات من كتاب الشفاء ١/ ١٩٥، راجعه وقدم له: الدكتور إبراهيم مدكور/ تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، الناشر: الإدارة العامة للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ، ١٦٩٠م.

(٢) الوجود من التصورات البديهية التي لا تحتاج إلى تعريف، ولا يمكن تعريفه إلا بما هو أخفى منه، انظر: المبحث الأول من الفصل الأول ص٧٠، من هذا البحث.

(٣) ماهية الشيء: ما به الشيء هو هو، وهي من حيث هي هي؛ لا موجودة ولا معدومة، ولا كلي ولا جزئي، ولا خاص ولا عام، وقيل: منسوب إلى: ما، والأصل: المائية، قلبت الهمزة هاء؛ لئلا يشتبه بالمصدر المأخوذ من لفظ ما، والأظهر أنه نسبة إلى «ما هو»؛ جعلت الكلمتان ككلمة واحدة، وهي تطلق غالبًا على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي. والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج، يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار، هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ، مدلولًا، ومن حيث إنه محل الحوادث: جوهرًا، انظر: الجرجاني: التعريفات ص١٦٣.

والوحدة والكثرة[(١)] والوجوب والإمكان[(٢)] والقدم والحدوث[(٣)]»[(٤)].

وقد كثر استعمال المتكلمين-ممن جاءوا بعد الرازي-لهذا المصطلح، وقد ذكر أكثر من واحد منهم تعريفا للأمور العامة، وسوف نقف على بعض هذه التعريفات:

١- تعريف عضد الدين الإيجي:

عرف عضد الدين الإيجي الأمور العامة بأنها: «ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود التي هي الواجب[(٥)] والجوهر[(٦)]

---

(١) الوحدة والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحتاج إلى تعريف، إلا أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند الخيال، ولذا يقع كل منهما في تفسير الآخر، انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/٣٠٦، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

(٢) الوجوب والإمكان، لا يمكن تعريفهما إلا ببيانات دورية، بحيث يؤخذ كل منهما في تعريف الآخر، فيؤخذ الممكن في تعريف الواجب، ويؤخذ الواجب في تعريف الممكن، انظر: ابن سينا: الشفاء-الإلهيات، ص٣٥.

(٣) القدم نوعان: أحدهما: القدم الذاتي: وهو كون الشيء غير محتاج في وجوده إلى الغير وهو منحصر في ذاته تعالى ويقابله الحدوث الذاتي، وثانيهما: القدم الزماني: وهو كون الشيء غير مسبوق بالعدم ويقابله الحدوث الزماني، انظر: عبد النبي نكري: دستور العلماء ٣/٤٥، تعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

(٤) الرازي: المباحث المشرقية ١/١٠، مطبعة مجلس دائرة المعارف-حيدر آباد-الهند، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ.

(٥) واجب الوجود: هو الذي يكون وجوده من ذاته، ولا يحتاج إلى شيء أصلا. انظر الجرجاني: معجم التعريفات ص٢٠٨.

(٦) يطلق الجوهر عند الفلاسفة على معان: منها الموجود القائم بنفسه حادثا كان أو قديما، ويقابله العرض. ومنها الذات القابلة لتوارد الصفات المتضادة عليه. ومنها الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع. ومنها الموجود الغنى عن محل يحل فيه. =

والعرض[١]»[٢].

وبناءً على هذا التعريف فالأمور العامة هي أبحاث لها صلة وعلاقة بأقسام الموجودات الثلاثة، كبحثي الوجود والوحدة فإن كل موجود وإن كان كثيرا له وحدة باعتبار ما، أو أبحاث لها صلة باثنين منها على الأقل، كمباحث الحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية[٣] فإنها كلها مباحث تشترك فيها الجواهر والأعراض.

وقد اعترض شارح المواقف على هذا التعريف بأنه ليس جامعا، حيث لا يشمل مباحث العدم والامتناع والوجوب الذاتي والقدم، وذلك لأن العدم والامتناع لا يتحققان في شيء من أقسام الموجود، والوجوب الذاتي والقدم مما يختصان بالواجب[٤].

٢- تعريف سعد الدين التفتازاني:

عرف سعد الدين التفتازاني الأمور العامة بأنها: «ما يعم أكثر

= والجوهر عند المتكلمين هو الجوهر الفرد المتحيز الذي لا ينقسم، أما المنقسم فيسمونه جسما لا جوهرا، ولهذا السبب يمتنعون عن إطلاق اسم الجوهر على المبدأ الأول. انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي ١/ ٤٢٤،٤٢٧، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة - بيروت - لبنان، ١٩٨٢م.

(١) العرض هو: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به، والأعراض على نوعين: قار الذات: وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض والسواد، وغير قار الذات: وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة والسكون. الجرجاني: معجم التعريفات ص١٢٥.

(٢) عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام ص٤١، عالم الكتب - بيروت، بدون تاريخ.

(٣) أي كون الشيء معلولا لغيره.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٥٩، ٦٠، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٨م.

الموجودات، الواجب والجوهر والعرض»[١]، وهذا التعريف يشبه كثيرا تعريف الإيجي.

وقد بين التفتازاني عند شرحه للتعريف عدة أمور هي:

أ- أن المقصود بالموجودات أقسام الموجودات التي هي الواجب والجوهر والعرض، وليس المقصود الأفراد، حيث لا قدرة للعقل على حصر هذه الأفراد وتعيين الأكثر منها، فالمقصود بأكثر الموجودات، اثنين أو أكثر من الأقسام الثلاثة.

ب- قولنا: ما يعم أكثر الموجودات ليس على إطلاقه، بل هو خاص بما له غرض علمي ويترتب عليه مقصود أصلى من الفن.

ت- قد يبحث في الأمور العامة عن أشياء ليست منها ولا يشملها التعريف، ويكون البحث عنها على سبيل التبعية وليس مقصودا لذاته، وذلك كبحث العدم والامتناع، فإن البحث فيهما عرضي لكونهما في مقابلة الوجود والإمكان.

ث- لم تُدرج هذه التوضيحات في التعريف لظهورها ووضوحها[٢].

٣- تعريف الشريف الجرجاني[٣]، (وهو التعريف المختار): ويبدو أن

---

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٣٥، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ١٣٦، ١٣٧.

(٣) الجرجاني (٧٤٠-٨١٦) هو: علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني: فيلسوف. من كبار العلماء بالعربية، ولد في تاكو ودرس في شيراز، له نحو خمسين مصنفا، منها «التعريفات-» و«شرح مواقف الإيجي» و«شرح كتاب الجغميني»، و«مقاليد العلوم» و«تحقيق الكليات» و«شرح السراجية»، و«الكبرى والصغرى في المنطق» و«الحواشي على المطول للتفتازاني» و«مراتب الموجودات» و«رسالة في فن أصول =

الجرجاني قد استفاد من التوضيحات الذي ذكرها الإمام التفتازاني على تعريفه، حيث جاء تعريفه متضمنا هذه التوضيحات التي ذكرها التفتازاني، ومعالجا لمواطن القصور في تعريفه وتعريف الإيجي، حيث عرف الأمور العامة بأنها: «ما يتناول المفهومات[1] بأسرها إما على سبيل الإطلاق كالإمكان العام أو على سبيل التقابل[2] بأن يكون هو مع ما يقابله متناولا لها جميعا، ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض علمي كالوجود والعدم»[3].

وهذا التعريف يمتاز عن تعريفي الإيجي والتفتازاني بأمرين:

الأول: أنه قصر الأمور العامة على ما يتعلق به غرض علمي، وإن كان الإمام التفتازاني قد ترك هذا الشرط لوضوحه.

= الحديث - ط» و«شرح التذكرة للطوسي» في الهيئة، و«شرح الملخص»، انظر: الزركلي: الأعلام ٥/٦،٧.

(١) المفهوم: ما حصل في العقل أي من شأنه أن يحصل في العقل، سواء حصل بالفعل أو بالقوة، بالذات كالكلي أو بالواسطة كالجزئي، والمفهوم والمعنى متحدان بالذات فإن كلا منهما هو الصورة الحاصلة في العقل مختلفان باعتبار القصد والحصول، فمن حيث إنها تقصد باللفظ سميت معنى ومن حيث إنها تحصل في العقل سميت مفهوم. التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ٢/١٦١٧ مكتبة لبنان ناشرون-الطبعة الأولى- ١٩٩٦م.

(٢) التقابل: امتناع اجتماع شيئين في موضوع واحد من جهة واحدة والمتقابلان إما وجوديان أي ليس السلب داخلا في مفهوم شيء منهما أو لا، وعلى الأول إما أن يعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان أو لا، فهما المتضادان. وعلى الثاني يكون أحدهما وجوديا والأخر عدميا فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فهما العدم والملكة وإلا فهما السلب والإيجاب. التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ٢/ ١٦٢١، ١٦٢٢.

(٣) الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٦١،٦٢.

الثاني: أنه شمل كل ما يُبحث عنه في الأمور العامة، كمباحث العدم والامتناع، فعلى تعريفه يكون البحث في هذه المباحث بالذات وليس بالعرض والتبعية، كما هو في تعريفي الإيجي والتفتازاني.

مباحث الأمور العامة

من استعمل مصطلح الأمور العامة من المتكلمين، اختلفوا في ترتيب بعض مباحثها إلا أنهم اتفقوا على أنها تشتمل على عدة مباحث، هي:

١- الوجود والعدم.

٢- الماهية والتعين[(١)].

٣- الوجوب والإمكان والامتناع والقدم والحدوث.

٤- الوحدة والكثرة.

٥- العلة والمعلول[(٢)(٣)].

والإمام الرازي في كتابه المحصل، لم يذكر مصطلح الأمور العامة، وإن كان ذكر بعض مباحثه تحت عناوين مختلفة، فجعل مبحث الوجود والعدم، ومبحث الوجوب والإمكان والقدم والحدوث من مباحث الركن الثاني الذي بعنوان «تقسيم المعلومات»، وجعل مبحث الوحدة والكثرة والعلة والمعلول

---

(١) التعين: ما به امتياز الشيء عن غيره، بحيث لا يشاركه فيه غيره، انظر: التعريفات الجرجاني ص٥٨.

(٢) العلة عند الحكماء هي: ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو في وجوده والمحتاج إليه يسمى علة والمحتاج يسمى معلولا، انظر: عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص٢٧، تحقيق: د/ مصطفى غرابه، مكتبة الإيمان - العجوزة، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

(٣) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١٠ : ١٢٦، والطوسي: تجريد العقائد ٦١ : ٨٥، والإيجي: المواقف ص٤١ : ٩٥، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٣٥ : ٣٨٤.

تحت عنوان «أحكام الموجودات»، ولم يذكر في المحصل مبحث الماهية والتعين[(١)].

لماذا الأمور العامة؟

قد يتساءل البعض مستنكرا، لماذا ذُكرت مباحث الأمور العامة في كتب علم الكلام، وما هي علاقة العقيدة بهذه المباحث؟

وقبل الإجابة على هذين السؤالين لابد من بيان أن المتكلمين لم يتفقوا على إدخال مباحث الأمور العامة في علم الكلام، بل انقسموا فريقين:

الفريق الأول: يرى أن مباحث الأمور العامة ليست من موضوعات علم الكلام، حيث حصر هذا الفريق موضوع علم الكلام في «ذات اللّٰه تعالى من حيث ما يجب له وما يستحيل وما يجوز، وذات الرسل كذلك، والممكن من حيث إنه يتوصل به إلى وجود صانعه، والسمعيات من حيث اعتقادها»[(٢)]، فهذا الفريق لا يجعل مباحث الأمور العامة من علم الكلام، ولا يذكرونها في كتبهم، وبالتالي لا يتوجه إليهم هذان السؤالان.

الفريق الثاني: يرى أن موضوع علم الكلام «غير محصور في العقائد -كما فعل الفريق الأول- بل هو العقائد وكل ما يوصل إليها»[(٣)] فموضوعه عندهم هو: «المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية، تعلقا قريبا أو بعيدا»[(٤)]،

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٥٢: ١٤٠.

(٢) البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص٣٩، تحقيق: د/ على جمعة محمد الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

(٣) أستاذنا: د/ يحيى ربيع: الأسماء والصفات مع مقدمات في علم العقيدة ص١١، مطبعة حكاية، بدون تاريخ.

(٤) الإيجي: المواقف ص٧، وانظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٥، وشمس الدين =

فعندهم المسائل التي تُبحث في علم الكلام، إما عقائد دينية كإثبات الوحدانية لله، وصحة إعادة الأجسام، أو مباحث تتوقف عليها العقائد الدينية، كمبحث تركب الأجسام المحتاج إليه في إثبات حدوث العالم، وكمبحثي نفي الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج إليهما في إثبات أن صفاته تعالى متعددة موجودة، فهذه المباحث وسيلة لمباحث العقيدة ومتعلقة بها تعلقا بعيدا، وقد أدخلها هؤلاء المتكلمون في المباحث التي يتناولها علم الكلام.

فإذا سألنا هؤلاء المتكلمين عن سبب إدخالهم هذه المباحث-أعنى المباحث التي تتعلق بالعقائد تعلقا بعيدا ومنها مباحث الأمور العامة-في علم الكلام، أجابوا بأن هذا العلم هو رئيس كل العلوم وأعلاها على الإطلاق، والأعلى لا يحتاج إلى الأدنى، فلا يجوز أن يحتاج هذا العلم إلى غيره في بيان هذه المباحث المتعلقة بالعقائد تعلقا بعيدا، لذلك أدخلنا هذه المباحث في علم الكلام، وجعلناها جزءا منه، فهذه المباحث يجتمع فيها كونها مبادى لمباحث العقيدة، وكونها في نفسها من مقاصده، وذلك لجواز أن يكون بعض مسائل العلم مبدأ لمسائل أخرى منه، فهذه المباحث مسائل من جهة ومبادئ من جهة أخرى.

يقول الجرجاني مبينا علة دخول هذه المباحث -أي المباحث التي ليست من العقيدة ولكنها متعلقة بها تعلقا بعيدا ومنها الأمور العامة-في علم الكلام: «وذلك أن علماء الإسلام قد دونوا لإثبات العقائد الدينية المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته وأفعاله، وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما يتوصل به إلى إعلاء كلمة الحق فيها، ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه

= السفاريني: لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية ١/ ٥، مؤسسة الخافقين-دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

إلى علم آخر أصلا ، فأخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقائد والمباحث النظرية التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواء كان توقفها عليها باعتبار مواد أدلتها أو باعتبار صورها ، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا ، فجاء علما مستغنيا في نفسه عما عداه، ليس له مباد في علم آخر، بل مباديه إما بينة بنفسها مستغنية عن البيان بالكلية، أو مبينة فيه. . .فمنه تُستمد العلوم الشرعية، وهو لا يُستمد من غيره أصلا ، فهو رئيس العلوم الشرعية على الإطلاق»[١].

أهمية الأمور العامة لدارس علم الكلام

إن بعض مباحث العقيدة لها علاقة وثيقة ببعض مسائل الأمور العامة، ولفهم هذه المباحث فهما صحيحا لابد من فهم ما تنبني عليه من مسائل الأمور العامة أولا ، فمثلا مبحث الاستدلال على وجود اللَّه، وهو أول مباحث العقيدة، له علاقة وثيقة بمبحثين من مباحث الأمور العامة:

الأول: مبحث علة الحاجة إلى المؤثر، حيث اختلف المتكلمون والحكماء في تحديد علة حاجة الممكن إلى المؤثر، فذهب بعضهم إلى أن علة الحاجة هي الإمكان، وذهب آخرون إلى أنها هي الحدوث، وآخرون إلى أنها الإمكان مع الحدوث أو بشرط الحدوث، واختلافهم في المسألة قد ظهر أثره في مبحث الاستدلال على وجود اللَّه، فاستدل من قال بأن علة الحاجة هي الإمكان بإمكان الموجودات على وجود اللَّه، واستدل من قال بأن علة الحاجة هي الحدوث بحدوث الموجودات على وجود اللَّه، وهكذا[٢].

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف ١/ ٦٢، ٦٤.

(٢) انظر: ص٢١٨، من هذا البحث.

الثاني: مبحث الدور[1] والتسلسل[2]، حيث إن الاستدلال على وجود الله لا يتم إلا بعد إبطال الدور والتسلسل[3].

❋ ❋ ❋

---

(١) الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، وهو إما مصرح إن كان التوقف بلا واسطة، كتوقف [أ] على [ب] وتوقف [ب] على [أ]، أو مضمر إن كان التوقف بواسطة أو أكثر كتوقف [أ] على [ب] وتوقف [ب] على [ج] وتوقف [ج] على [أ]. انظر التعريفات للجرجاني صـ ١١٠، ١١١.

(٢) التسلسل هو ترتيب أمور غير متناهية، انظر: الجرجاني: التعريفات ص٥١.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٠، الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٦، ود/ أحمد الطيب: مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف: ص٦، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

المبحث الرابع

التعريف بكتابي المحصل وتلخيص المحصل

أولا: التعريف بكتاب المحصل

أهمية الكتاب:

يعد كتاب المحصل من أهم كتب الإمام الرازي وأكثرها انتشارا، ولذا فقد حظي الكتاب باهتمام العلماء بالشرح تارة والتلخيص تارة، فقد لخصه ابن خلدون في كتابٍ سماه لباب الإشارات، وذلك بعد أن قرأه بين يدي شيخه أبو عبد اللّٰه محمد بن إبراهيم الأيلي[١]، كما لخصه علاء الدين المارديني[٢] وشرحه: على بن عمر الكاتبي القزويني، في كتاب سماه المفصل في شرح المحصل[٣]، كما كانت شهرة المحصل وانتشاره دافعا للطوسي، لتأليف كتابه تلخيص المحصل -كما سيأتي-، كما اعتمد أكثر المتكلمين ممن أتوا بعد الرازي الترتيب الذي جعله الرازي في كتابه المحصل.

موقع الكتاب التاريخي بين كتب الإمام الرازي

للإمام الرازي تصانيف كثيرة، ورأيه في كثير من المسائل يختلف من

---

(١) انظر: ابن خلدون: لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: د/ عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.

(٢) انظر: حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون ٢/ ١٦١٤، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ١٩٤١م.

(٣) المصدر السابق.

مصنف لآخر، مما يبدو للوهلة الأولى أن هناك تناقضا واضطرابا في فكر الإمام الرازي، إلا أنه بعد معرفة تواريخ هذه المصنفات، ومعرفة السابق منها واللاحق تبين للباحثين في فكر الإمام الرازي أن ما يبدو تناقضا واضطرابا إنما هومن قبيل التطور الفكري.

وبما أن موضوع البحث يتمحور حول موقف الطوسي من الإمام الرازي في كتابه المحصل فلابد لنا من معرفة موقع المحصل بين كتب الإمام الرازي من الناحية التاريخية حتى يتسنى لنا معرفة ما استقر عليه رأيه في كل مسألة من المسائل الواردة في المحصل.

ومن أدق الطرق وأسهلها لمعرفة تاريخ تأليف كتاب محدد، وتحديد موقعه التاريخي بين بقية كتب المؤلف، هو أن يكون المؤلف قد ذكر بنفسه تاريخ تأليفه لكل كتاب من كتبه، لكن الإمام الرازي لم يذكر لنا تاريخ تأليفه لكتاب المحصل، وبالتالي فلابد من اللجوء لطرق أخرى لتحديد موقع كتاب المحصل التاريخي بين بقية كتب الإمام الرازي، من هذه الطرق طريقة الإحالة، والمقصود به، تتبع إحالات المؤلِف في كتاب معين في مسألة ما على كتاب آخر من كتبه، فيُعلم أن الكتاب الذي أحال عليه قد سَبق الكتاب الذي أحال منه، وهذه الطريقة يمكن أن تساعدنا في معرفة ترتيب كتب الإمام الرازي من الناحية التاريخية، ومعرفة موقع كتابه المحصل بينها، وذلك لأن الإمام الرازي في أحيان كثرة وعند حديثه عن مسألةٍ ما يحيل القارئ على كتاب آخر من كتبه، يكون قد توسع فيه في هذه المسألة، **ومن خلال تتبع هذه الطريقة تبين للباحث ما يلي:**

١- أن كتاب المحصل قد سُبق بكل من كتاب المباحث المشرقية، وكتاب نهاية العقول في دراية الأصول، وكتاب الملخص في الحكمة والمنطق، وكتاب شرح الإشارات والتنبيهات، حيث إن الرازي قد أحال

في كتابه المحصل على كل من شرح الإشارات والتنبيهات[١]، وكتاب نهاية العقول[٢]، وكتاب شرح الإشارات أحال فيه الرازي على كتاب الملخص في الحكمة والمنطق[٣]، وكتاب نهاية العقول أحال فيه الرازي على كتاب المباحث المشرقية، فيكون المحصل قد سُبق بهذه الكتب الأربعة.

٢- لم أستطع تحديد أسبقية المحصل أو عدم أسبقيته بالنسبة لكل من كتاب الأربعين، وكتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، وكتاب شرح عيون الحكمة.

٣- كتاب المحصل سَبَقَ كتاب المطالب العالية، وذلك لأن كتاب المطالب العالية آخر ما ألفه الرازي[٤].

لكن وبشكل عام ورد في كتاب المحصل عبارات تدل على أن الإمام الرازي قد ألف قبل المحصل عددا من الكتب المنطقية والكلامية، كقوله: «وتفاصيل هذا المنهج مذكور في كتبنا المنطقية»[٥] وقوله: «بأن ضعف حجة الفلاسفة في شقاء النفوس الجاهلة مذكورة في كتبنا الحكمية»[٦][٧].

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٢٠٢.

(٢) المصدر السابق ص٢٤٩.

(٣) انظر: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٢٢، تحقيق: د/ على رضا نجف زاده، مؤسسة جاب واننشارات دانشكاة - تهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢.

(٤) انظر: الرازي: المطالب العالية ٧/ ٤٢٩.

(٥) الرازي: المحصل ص٢٦.

(٦) الرازي: المحصل ص١١٤.

(٧) انظر: د/ محمد العريبي: المنطلقات الفكرية للإمام الرازي ص٥٢، دار الفكر اللبناني- بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

محتوى كتاب المحصل

جعل الإمام الرازي المحصل أربعة أركان وهي كالآتي:

الركن الأول:

وهو في المقدمات، وفيه ثلاث مقدمات، الأولى في العلوم الأولية، والثانية في أحكام النظر، والثالثة في الدليل وأقسامه.

الركن الثاني:

وهو في أقسام المعلومات، حيث قسمها الرازي إلى موجودات ومعدومات، وأنكر الحال، ثم شرع الرازي في أقسام الموجودات عند الحكماء، وهي الواجب والممكن، وذكر خواص كل قسم من هذه الأقسام، ثم شرع في أقسام الموجودات عند المتكلمين وهي القديم والمحدث، وذكر خواص كل قسم منها، ثم فصل القول في أقسام المحدثات عند المتكلمين، وجعل الرازي لهذا الركن خاتمة في أحكام الموجودات مشتملة على نظرين: النظر الأول: في الوحدة والكثرة، والنظر الثاني: في العلة والمعلول.

الركن الثالث:

وهو في الإلهيات، وقد قسمة الرازي أربعة أقسام:

القسم الأول: في الذات، تعرض فيه لإثبات ذات الواجب-سبحانه وتعالى-وطرق المتكلمين والحكماء في الاستدلال على وجوده.

والقسم الثاني: تناول فيه صفات الله-تعالى-وقد قسمها إلى صفات سلبية وصفات ثبوتية.

والقسم الثالث: جعله الرازي في أفعاله -تعالى- تناول فيه مسألة أفعال العباد، ومسألة الحسن والقبح العقليين، وهل أفعالة -تعالى- معللة بالأغراض أم لا؟

والقسم الرابع: جعله في الأسماء.

الركن الرابع:

وهو في السمعيات وقد قسمة الرازي أربعة أقسام:

الأول: في النبوات، تناول فيه المعجزة، ونبوة سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم-، فوائد بعثته، والجواب عن شبهات اليهود، وطرق الحكماء في إثبات النبوة، وعصمة الأنبياء، وهل الأنبياء أفضل من الملائكة أم لا.

الثاني: في المعاد، وقد ذكر فيه أقوال الناس في المعاد، وحقيقة النفس عند كل من المتكلمين والحكماء والأطباء، وتعرض لقضية التناسخ، وقضية إعادة المعدوم.

الثالث: وهو في الأسماء والأحكام، تناول فيه تعريف الإيمان، وهل صاحب الكبيرة مؤمن أم مشرك أم كافر أم منافق؟، وهل الإيمان يزيد وينقص؟، كما تعرض لتعريف الكفر، وخطر تكفير المسلمين.

الرابع: وهو في الإمامة: وتعرض فيه الرازي لأقوال الفرق في وجوب الإمامة على الله، ثم فصل القول في بعض فرق الشيعة وهم: الإمامية[1]،

---

(١) الإمامية: «فرقة من الشيعة قالوا بالنصّ الجلي على إمامة عليّ وكفّروا الصحابة، ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضاء وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده حسن بن علي الزكي العسكري وبعده محمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر ولهم في كلّ من المراتب التي بعد جعفر اختلافات»، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٢٦٠، ٢٦١.

والكيسانية[١]، والزيدية[٢][٣].

ثانيا: التعريف بتلخيص المحصل

أهمية الكتاب

كتاب تلخيص المحصل للطوسي من الكتب المهمة في علم الكلام، حيث يعتبر مع المحصل النواة لكل كتب المتكلمين ممن أتوا بعدهما، فمن جاء بعد الرازي والطوسي لابد أن يتعرض لرأي الرازي والطوسي، إما تصريحا أو تلميحا، وقد شرح تلخيص المحصل، أحمد بن على بن شلبي[٤]، وعصام الدين إبراهيم بن عربشاه الإسفراييني[٥][٦].

هل هو نقد أم تلخيص؟

ذكر الطوسي في مقدمة كتابه أنه سماه «تلخيص المحصل»[٧]، إلا أن من

---

(١) الكيسانية: هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على بن أبي طالب-كرم اللّه وجهه- يعتقدون الإمامة في محمد بن الحنفية وإحاطته بالعلوم كلها، ويقولون بالبداء على اللّه - تعالى- تعالى اللّه عن قولهم علوًا كبيرًا، انظر: أبو المظفر الإسفراييني: التبصير في أصول الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين ص٣٠، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٤٧، مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ.

(٢) الزيدية: هم أتباع زيد بن على بن الحسين بن على بين أبي طالب، ساقوا الإمامة في أولاد فاطمة رضي اللّه عنها، ولم يجوزوا ثبوت الإمامة في غيرهم، انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٥٤.

(٣) انظر: الرازي: المحصل.

(٤) لم أعثر له على ترجمة.

(٥) لم أعثر له على ترجمة.

(٦) حاجي خليفة: كشف الظنون في أسماء الكتب والفنون ٢/ ١٦١٤.

(٧) انظر: الطوسي: تلخيص المحصل ص٢.

يتصفح الكتاب، لا يجده تلخيصا، بل نقدا وتجريحا، حيث أن الطوسي -كما سنرى- كان معترضا ومخالفا لكلام الإمام الرازي في أغلب مباحث الكتاب، واعتراضاته هذه إما أن تكون في أصل المسألة، وإما في الاستدلال على المسألة، ولأجل هذا اشتهر كتاب «تلخيص المحصل» عند المتأخرين بـ«نقد المحصل»[1].

والسؤال الآن: ما الذي دفع الطوسي إلى جعل عنوان كتابه غير موافق لمحتواه بتسمية كتابة «تلخيص المحصل» بدلا من «نقد المحصل»؟

والجواب أنه ربما فعل ذلك ليكون العنوان جاذبا لقراءته، خاصة أن الطوسي شيعي المذهب، وتسمية كتابه «تلخيص المحصل» يوحي بأنه معجب بما كتبه إمام من أئمة الأشاعرة، مع الخلاف العقدي بين الشيعة والأشاعرة.

دوافع الطوسي لتأليف «تلخيص المحصل»:

ذكر الطوسي في مقدمة كتابه أربعة أسباب، كانت هي الدافع له لتأليف «تلخيص المحصل»، وهذ الأسباب هي:

١- شهرة كتاب المحصل واعتماد الناس عليه، وانشغالهم به عما سواه من الكتب الأخرى.

٢- أن كتاب المحصل -كما يرى الطوسي- ليس أهلا لهذه المنزلة التي وضعه الناس فيها.

٣- أن من شرح كتاب المحصل أو تعرض لنقده، لم يتحل بالإنصاف في نقده وشرحه -كما يرى الطوسي-.

(١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١١١، والإيجي: شرح المواقف ١/ ١١٣.

٤- رغبة الطوسي في بيان ما في الكتاب من الصواب والخطأ، وما فيه من الغث والسمين.

يقول الطوسي في مقدمة كتابه: «ولم يبق في الكتب التي يتداولونها -أي الناس- من علم الأصول عيان ولا خبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر، سوى كتاب «المحصل» الذي اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه، وهم يحسبون أنه في ذلك العلم كاف، وعن أمراض الجهل والتقليد شاف والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى، والمعتمد عليه في إصابة اليقين بطائل لا يحظى، بل يجعل طالب الحق ينظر فيه كعطشان يصل إلى السراب، ويصير المتحير في الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب، رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته، وأبين الخلل في مكامن شبهاته، وأدل على غثه وسمينه، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه، وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل في إيضاحه وشرحه، وقوم في نقض قواعده وجرحه، ولم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف، ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف»[١].



(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢،١.

الفصـــل الأول

موقف الطوسي من الإمام الرازي

في مباحث الوجود والعدم

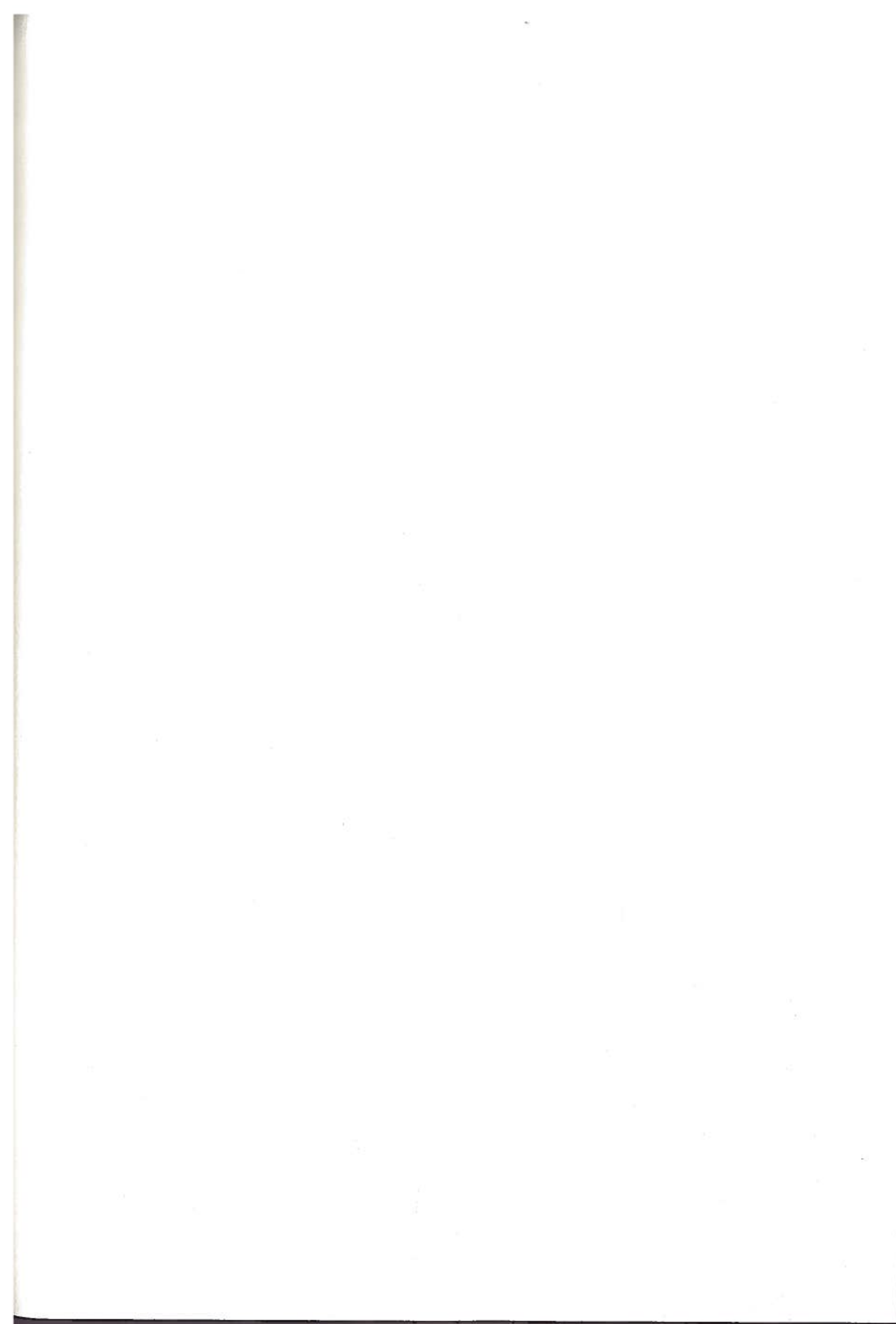
ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول: تصور الوجود والعدم.

المبحث الثاني: اشتراك الوجود.

المبحث الثالث: شيئية المعدوم.

المبحث الرابع: الحال.



المبحث الأول

تصور الوجود والعدم

تمهيد

قبل الدخول في مبحث تصور الوجود عند كل من الرازي والطوسي ستتعرض الدراسة لبعض المسائل التمهيدية لهذا المبحث:

المسألة الأولى:

العلم عند المناطقة هو حصول صورة الشيء في العقل.

وهو ينقسم إلى تصور وتصديق، اتفق على تعريف التصور بأنه «حصول صورة الشيء في العقل من غير أن يحكم عليه بنفي أو إثبات»[١]، واختلف في تعريف التصديق، فذهب المتقدمون من الحكماء إلى أن التصديق هو الحكم وحده، أي الإدراك بوقوع النسبة أو عدم وقوعها[٢]، وذهب الإمام الرازي إلى أن التصديق يتكون من تصور المحكوم عليه وتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية والحكم[٣].

والفرق بين رأي الحكماء ورأي الإمام الرازي ما يلي:

١- التصديق بسيط على رأي الحكماء ومركب على رأي الإمام.

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص٥٣.

(٢) انظر: الجرجاني: حاشية على تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي ص٣٦، منشورات بيدار - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

(٣) انظر: فخر الدين الرازي: المحصل ص٦، ونهاية العقول في دراية الأصول ص١٠٣-١٠٤.

٢- أن تصور الطرفين والنسبة شرط للتصديق خارج عنه على قولهم وجزء منه على قول الإمام.

٣- أن الحكم نفس التصديق على رأي الحكماء، وجزء منه على رأي الإمام[١]، ويظهر أثر هذا الاختلاف في تعريف التصديق فيما إذا كان الحكم بديهيا وأحد التصورات الثلاثة أو كلها نظرية، فعلى رأي الحكماء يكون التصديق حينئذ بديهيا وعلى رأي الإمام يكون نظريا.

ويترتب على هذا الخلاف ما يلي:

١- «أنه على القول ببساطة التصديق يكون بديهيا إذا كان الحكم وحده بديهيا، ولو كانت تصورات الأطراف نظرية، وعلى القول بأنه مركب لا يكون التصديق بديهيا إلا إذا كانت جميع الأجزاء بديهية، أما بالنسبة لوجود التصديق فلا يترتب على هذا الخلاف شيء لأنه لا يوجد بدونها سواء كانت شروطا أو أجزاءً»[٢].

٢- لا يلزم من توقف التصديق البديهي على تصور ما أن يكون هذا التصور بديهيا عند الحكماء، حيث يصح عندهم أن تتوقف التصديقات البديهية على تصورات نظرية، لأن التصديق البديهي عندهم هو القضية التي يكون تصور طرفيها كافيا في جزم الذهن بالنسبة بينهما وإن كان كل منهما مكتسبا فإن العلم بكون ممكن الوجود محتاجا إلى مؤثر علم ضروري عندهم مع أن تصور الممكن والحاجة والمؤثر ليس كذلك، أما عند الإمام

---

(١) انظر: قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ص٣٨ بتصرف، منشورات بيدار - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

(٢) أستاذنا د/محمد ربيع الجوهري: ضوابط الفكر، هامش ص١٣، مكتبة الإيمان- العجوزة، الطبعة السادسة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

فإن كل تصور يتوقف عليه تصديق بديهي فهو تصور بديهي[(١)].

المسألة الثانية:

الفرق بين النظري والبديهي:

قِسما العلم -وهما التصور والتصديق-ينقسم كل منهما[(٢)] إلى بديهي

---

(١) انظر: نجم الدين الكاتبي: أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدولة ابن كمونة ص٢٤، تحقيق: زابينه اشميتكه ورضا بورجوادي، مؤسسه بزوهشى حكمت وفلسفة إيران-تهران، الطبعة الأولى ١٣٨٤بالتأريخ الفارسي، والفخر الرازي: منطق الملخص ص١٠٩، تحقيق: أحد فرامز قراماكى وادنيه اصغري ثراد، الناشر: انتشارات دانشكاه امام صادق-تهران، الطبعة الأولى ١٣٨١ فارسي، نهاية العقول ١/ ١٢١، المحصل ص١٠.

(٢) لم يكن للإمام الرازي رأي واحد في هذه المسألة ففي بعض كتبه كالمطالب العالية، ومفاتيح الغيب والمحصل يرى الرازي أن التصورات كلها غير مكتسبة وذلك لوجهين عنده:

الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعورا به استحال طلبه، لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة له، وان كان مشعورا به استحال طلبه لأن تحصيل الحاصل محال.

الثاني: أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما هو داخل فيها أو بما هو خارج عنها أو بما يتركب من هو داخل فيها وبما هو خارج عنها وجميعها عنده محال. انظر المحصل ص١٧، ١٨ بتصرف، والمطالب العالية ٩/ ١٠٥.

بينما في بعض كتبه الأخرى كمعالم أصول الدين ومنطق الملخص ونهاية العقول يرى الرازي أن بعض التصورات نظرية وبعضها كسبية يقول الرازي في نهاية العقول «ثم إن الحال في المعارف والعلوم لا تخلو عن أقسام ثلاثة: فإما أن يكون كل واحد من آحاد القسمين غنيا عن الاكتساب، أو محتاجا إليه، أو يكون كل واحد من القسمين منقسما إلى قسمين، أحد قسميه يكون غنيا عن الاكتساب والأخر محتاجا إليه، والقسم الأول ظاهر الفساد لأن معرفتنا بحقيقة الملك والجن والروح وعلمنا بكون العالم محدثا وكون اللّه تعالى واحدا غير غني عن الاكتساب» نهاية العقول ١/ ١٠٤، وانظر: منطق الملخص ص٨.

ونظري فالبديهي من كل منهما هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، سواء احتاج إلى شيء آخر من تجربة أو حدس(١)، أو لم يحتج(٢).

مثال التصور البديهي: تصورنا للحرارة والبرودة.

ومثال التصديق البديهي: التصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان.

والنظري من كل منهما هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب.

مثال التصور النظري: تصورنا للعقل والنفس والملك والجن، فحصول هذه التصورات في النفس لا يأتي إلا بعد نظر، وذلك عن طريق القول الشارح.

ومثال التصديق النظري: التصديق بأن العالم حادث، فحكمنا بحدوث العالم يتوقف على نظر، وذلك عن طريق الحجة(٣).

المسألة الثالثة:

هل يستدل على بداهة البديهي؟

إذا قال قائل: «إن تصور الوجود بديهي»، فمعنى ذلك أنه يدرك مفهوم الوجود دون الحاجة إلى نظر أو فكر، أي أنه يدرك مفهوم الوجود دون

---

(١) الحدس هو: تمثّل المبادئ المرتّبة في النفس دفعة من غير قصد واختيار، سواء كان بعد طلب أو لا، فيحصل المطلوب. وهو مأخوذ من الحدس بمعنى السرعة والسير، انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٦٢٦.

(٢) وهو بهذا المعنى يرادف الضروري، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شيء أصلا، فيكون أخص من الضروري، انظر: الجرجاني: التعريفات ص٤٠.

(٣) انظر: قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية ص ٤٤، ٤٥.

الحاجة إلى التعريف أو القول الشارح، وذلك لأن البديهي لا يعرف ولا يستدل عليه[١].

لكن هناك أمر آخر وهو بداهة البديهي، أي إذا حكمنا بأن تصورا ما بديهي، فهل هذا الحكم أيضا بديهي لا يحتاج إلى دليل؟ أم أنه نظري بحاجة إلى دليل؟

يجيب العلماء بأنه: «يجوز الاستدلال على بداهة البديهي لسببين:

الأول: أن بداهته ليست نفس ماهيته ولا جزءً منها، حتى يكون ثبوتها له بعد تصوره بالكنه بديهيا .... بل بداهة البديهي خارجة عن ماهيته فيجوز أن يكون ثبوتها له نظريا»[٢].

الثاني: أن حصول البديهي لما لم يكن بالاكتساب تقع الغفلة عن حصوله أولا، فإذا أردنا معرفة كيف حصل في الذهن احتجنا إلى النظر، بخلاف النظري فإنه حاصل بالاكتساب والمشقة فقلما يكون الحكم بنظرية النظري محتاجا إلى النظر[٣].

وبعد ذكر هذه النقاط التمهيدية، ينتقل البحث إلى ذكر:

الآراء إجمالا في تصور الوجود والعدم:

اختلفت آراء العلماء حول تصور الوجود إلى ثلاثة آراء:

الأول: يرى أن تصور الوجود بديهي، وأصحاب هذا الرأي اختلفوا فيما

---

(١) انظر: الشريف الجرجاني: الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة ص٢٢: ٢٤، ومحمد محيي الدين عبد الحميد: رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ص٢٥، ٤٦، مكتبة الإيمان-العجوزة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م.

(٢) عبد الحكيم السيالكوتي: حاشيته على شرح المواقف ٢/ ٧٧.

(٣) عبد الحكيم السيالكوتي: حاشيته على شرح المواقف ٢/ ٧٧ بتصرف.

بينهم، فمنهم من يرى أن الحكم بأن تصور الوجود بديهي بديهي أيضا، منهم سعد الدين التفتازاني[١] والطوسي[٢]، ومنهم من يرى أن الحكم بأن تصور الوجود بديهي حكم كسبي، يحتاج إلى نظر واستدلال، من هؤلاء الإمام الرازي[٣].

الثاني: يرى أن تصور الوجود كسبي[٤].

الثالث: يرى أن الوجود لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا[٥].

وقد نَبه الشريف الجرجاني على «أن الخلاف في كون الوجود بديهيا أو كسبيا، مبني على كونه مفهوما واحدا مشتركا، وأما على تقدير كونه نفس الحقيقة فالمناسب أن يقال: بعضه بديهي، وبعضه كسبي، أو يقال كله كسبي؛ إذ ليس كنه شيء من الحقائق الموجودة بديهيا»[٦]. أي يصح البحث في كون الوجود -ككل- بديهيا أو كسبيا عند من يقول بالاشتراك المعنوي للوجود، إما القائلون بالاشتراك اللفظي للوجود وبأن وجود كل شيء عين ماهيته، فلا يصح لهم إطلاق الحكم على الوجود ككل، بل يكون حكمهم على الوجود الخاص الذي هو نفس الماهية، والوجود

---

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٤١.

(٢) انظر: نصير الدين الطوسي: تجريد العقائد ص ٦٣، وعبد الرازق بن علي اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ص٩٧، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق-إيران، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

(٣) انظر: فخر الدين الرازي: المحصل ص٧٤، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٤١.

(٤) انظر: الطيب بن كيران: شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين ص٤٤، ٤٥، مطبعة التوفيق الأدبية، بدون تاريخ.

(٥) عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام ص ٤٣: ٤٦.

(٦) الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٩٣.

الخاص لا يكون إلا كسبيا، لأن تصور ماهيات الأشياء لا يكون إلا كسبيا.

وبعد ذكر الآراء في هذه المسألة إجمالا يتعرض البحث لذكر رأي الإمام الرازي وموقف الطوسي منه.

رأي الإمام الرازي في المسألة

يرى الإمام الرازي أن تصور الوجود بديهي، وأن حكمنا بكون الوجود بديهيا إنما هو حكم كسبي، وقد استدل عليه بدليلين:

الأول: التصديق بأن المعلوم ينقسم إلى موجود أو معدوم تصديق بديهي، وهذا التصديق يتوقف على تصور الموجود والمعدوم، وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون بديهيًّا، فتصور الوجود والعدم بديهي[(١)].

وذلك لأن التصديق عند الرازي مركب، والمركب لا يكون بديهيا إلا إذا كان جميع ما تركب منه بديهيا، فإذا كان التصديق بأن المعلوم إما موجود وإما معدوم تصديقا بديهيا، لزم منه أن يكون تصور الموجود والمعدوم بديهي.

الثاني: «أن العلم بالوجود جزء من علمي بأني موجود، وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك»[(٢)].

وهذا الدليل مبني على أن المطلق جزء من المقيد؛ لأن معنى وجودي الوجود مع الإضافة، فلو كان علمي بالمقيد «وجودي» بديهيا، كان علمي بما يتركب منه «الوجود المطلق» بديهيا من باب أولى.

موقف الطوسي من كلام الإمام الرازي في هذه المسألة

يتفق الطوسي مع الإمام الرازي في القول بأن تصور الوجود والعدم

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص ٥٢، ٥٤.

(٢) المصدر السابق ص٥٤.

بديهي، لا يحتاج إلى تعريف، لكن يختلف مع الرازي في أنه يرى أن الحكم ببداهة تصور الوجود والعدم حكم بديهي أيضًا، لا يحتاج إلى نظر واستدلال، بل كل عاقل يقطع به بمجرد الالتفات إليه[١].

ويري الطوسي أن الدليل الأول الذي استدل به الرازي على بداهة الوجود لا يُلزِم إلا من يقول بتركيب التصديق، يقول الطوسي تعليقًا على الدليل الأول: «هذا لازم على مذهبه، وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم، وغير لازم على مذهب من يقول: التصديق هو الحكم وحده»[٢]؛ وذلك لأن من يقول بأن التصديق هو الحكم فقط لا يلزم عنده من توقف التصديق البديهي على تصور ما أن يكون هذا التصور بديهيا بل يصح عنده أن تتوقف التصديقات البديهية على تصورات نظرية.

ولم يعقب الطوسي على الدليل الثاني الذي ذكره الإمام الرازي.

تعقيب

١- رجح الشريف الجرجاني مذهب الحكماء في التصديق على مذهب الإمام الرازي حيث قال تعليقا على تعريف الحكماء للتصديق: «وهذا هو الحق، لأن تقسيم العلم إلى هذين القسمين[٣] إنما هو لامتياز كل واحد منهما عن الآخر بطريق يستحصل به، ثم إن الإدراك المسمى بالحكم ينفرد بطريق آخر يوصل إليه وهو الحجة، وماعدا هذا الإدراك له طريق واحد يوصل إليه وهو القول الشارح، فتصور المحكوم عليه، وتصور المحكوم به، وتصور النسبة الحكمية، يشارك سائر التصورات في الاستحصال

---

(١) انظر: نصير الدين الطوسي: تجريد العقائد ص ٦٣.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٧٤.

(٣) أي التصور والتصديق.

بالقول الشارح، فلا فائدة في ضمها إلى الحكم وجعل المجموع قسما واحدا من العلم المسمى بالتصديق؛ لأن هذا المجموع ليس له طريق خاص»[١].

والشريف الجرجاني محق في ترجيحه لمذهب الحكماء على مذهب الإمام الرازي، وذلك لقوة حجته.

٢- الطوسي محق في حكمه بأن الدليل الأول الذي ذكره الرازي إنما يصح على مذهب الرازي في التصديق، ولا يصح على مذهب الحكماء.

٣- ذهب كل من سعد الدين التفتازاني[٢]، وشمس الدين الأصفهاني إلى ما ذهب إليه الطوسي من أن الحكم ببداهة تصور الوجود، حكم بديهي أيضا؛ معللين ذلك بأن جميع الوجوه التي ذكرت للاستدلال على بداهة تصور الوجود لا تسلم من الاعتراضات القوية[٣]، فهذه الوجوه عندهم تصح كتنبيهات[٤]، يقول شمس الدين الأصفهاني: «قولنا تصور الوجود والعدم بديهي قضية بديهية، فإن الحكم فيها لا يتوقف إلا على تصور الطرفين، والبديهي لازم بين[٥] لتصور الوجود فلا يحتاج في إثباته لتصور الوجود إلى وسط، بل يكفي فيه تصور الطرفين.

---

(١) الجرجاني: حاشية على تحرير القواعد المنطقية ص٣٥،٣٦.

(٢) انظر: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٤١.

(٣) كالاعتراض الذي سبق أن وجهه الطوسي إلى دليل الإمام الرازي.

(٤) التنبيه: هو ما ركب من قضيتين لإزالة خفاء التصديق البديهي، انظر: عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص٢٦.

(٥) اللازم هو ما يمتنع انفكاكه عن الماهية، وهو ينقسم إلى لازم بين، ولازم غير بين، فالازم البين هو: ما يكون تصوره مع تصور ملزومه كافيا في جزم الذهن باللزوم بينهما، واللازم غير البين هو: ما يفتقر جزم الذهن باللزوم بينه وبين ملزومه إلى وسط، انظر: جلال الدين السيوطي: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم ص١١٩، تحقيق: د/ محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.

لكن قد يشكل على بعض الأذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي؛ لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم، فإن الوهم يزحم العقل في إدراك المعقولات، فلا يقع تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه، فيحتاج إلى تنبيه، فما ذكر لبيانه إنما هو تنبيه، لتنبيه النفس في تصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم، لا برهان وإن كان على صورة البرهان، فالمنع[١] والمعارضة[٢] لا يجدي فيه كثير نفع»[٣].

أي هذه الوجوه التي ذكرت لبيان أن الحكم بكون تصور الوجود بديهي حكم بديهي أيضا، إنما هي تنبيهات وليست أدلة؛ وذلك لأن هذا الحكم بديهي، والبديهي لا يستدل عليه، ولكن قد يحتاج إلى تنبيه يزيل ما به من خفاء، وإذا كانت هذه الوجوه تنبيهات، فإن الاعتراض عليها بالمنع والمعارضة لا يؤثر في صحة المُنبه عليه، لأنه بديهي أصلا.

---

(١) المنع هو: طلب الدليل على مقدمة معينة، ويسمى مناقضة ونقضًا تفصيليًا، انظر: عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص٢٩.

(٢) المعارضة لغة هي المقابلة على سبيل الممانعة، واصطلاحا: هي ادعاء نقيض ما ادعاه المعلل واستدل عليه، أو ادعاء ما يساوي نقيضه أو ادعاء الأخص منه، مع الاستدلال على ذلك، وهي نوعان: معارضة في الدليل إذا ادعى المعارض نقيض الدعوى الأصلية، ومعارضة في العلة إذا ادعى نقيض إحدى مقدمات الدعوى الأصلية، وتنقسم كذلك إلى معارضة بالقلب إن كان دليل المعارض عين دليل المعلل، ومعارضة بالمثل إن كان دليله على صورة دليل المعلل، ومعارضة بالغير إن كان على غير صورته. انظر: محمد محيي الدين عبد الحميد: رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ص٥٦، والتعريفات للجرجاني صـ ٢٣٥.

(٣) شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٣٨، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٨م.

المبحث الثاني

اشـــتـــراك الـــوجـــود

تمهيد

قبل الدخول في المسألة عند كل من الرازي والطوسي لابد من الوقوف على نوعي الإشتراك، والتعريف ببعض المصطلحات المستخدمة في صياغة المسألة عند الرازي والطوسي.

الفرق بين المشترك اللفظي والمشترك المعنوي

أولا: المشترك اللفظي

وهو الاسم الذي وضع لأكثر من معنى على السوية بمعنى ألا يلاحظ في أحد الوضعين الوضع الآخر، سواء كانا في زمان واحد أم لا، وسواء أكان بينهما مناسبة أم لا[١]، مثاله: كلمة العين فإنها موضوعة للباصرة، والماء، والذهب على السواء[٢].

ثانيا: المشترك المعنوي

وهو ما يعرف عند المناطقة بـ«الكلي» وهو «ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه»[٣]، وهو ينقسم إلى متواطئ ومشكك.

---

(١) انظر: الجرجاني: حاشية على تحرير القواعد ص١١٣ بتصرف.

(٢) انظر: قطب الدين الرازي: تحرير القواعد ص١١٣.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص١٥٨.

فالمتواطئ: «هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان، والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن، وصدقها عليها أيضا بالسوية»[١].

والمشكك هو: «الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى، أو أقدم، أو أشد من البعض الآخر»[٢]، وذلك مثل البياض والعدد، فبياض الثلج أشد بياضا من القرطاس، وكل منهما بياض، وعدد الألف أكثر من عدد المائة، وكل منهما عدد.

والمعنى المشترك يكون مشتركًا عند جميع العقلاء، حتى ولو اختلفت لغاتهم، بخلاف المشترك اللفظي فإنه لا يكون مطردًا في جميع اللغات.

الآراء في المسألة

انقسمت الآراء في المسألة إجمالا إلى ثلاثة آراء:

الأول: يرى أن الوجود مشترك لفظي، وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الموجودات، وقد قالوا بذلك لقولهم بأن وجود كل شيء عين ماهيته[٣]، وهذا المذهب نقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين من المعتزلة.

الثاني: يرى أن الوجود مشترك معنوي، أي له مفهوم واحد مشترك بين الموجودات وله «حقيقة واحدة تختلف بالقيود والإضافات، حتى أن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الإنسان، وإنما

---

(١) المصدر السابق ص١٦٧.

(٢) المصدر السابق ص١٨١.

(٣) الإيجي: المواقف ص٤٧.

الاختلاف في الماهية، فالوجود عندهم معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا»[١].

وهذا مذهب جمهور المتكلمين.

الثالث: يرى أن للأشياء وجودين:

أحدهما: وجود خاص، يختص به كل موجود من الموجودات.

وثانيهما: وجود عام مشترك بين جميع الموجودات، والأول له حقيقة محصلة في الخارج، والثاني أمر اعتباري موجود في الذهن منتزع من الموجودات الخاصة، وهذا مذهب الحكماء[٢].

رأي الإمام الرازي في المسألة

الإمام الرازي في كتبه المتقدمة على المحصل ككتاب «المباحث المشرقية»، و«نهاية العقول»، يرى أن الوجود مشترك[٣]، بل ويعتبر الحكم باشتراك الوجود يشبه أن يكون من قبيل البديهيات[٤]، وفي كتابه «المطالب العالية» المتأخر عن «المحصل» يرى الرازي أن الوجود مشترك، ويقيم على ذلك عشرة أدلة[٥].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٥٢،١٥٣.

(٢) انظر: محمد مهدي النراقي: قرة العيون في الوجود والماهية ص٦٩، ٧٠ بتصرف، تحقيق/ د. حسن مجيد العبيدي، دار المحجة البيضاء-بيروت-لبنان، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، وانظر الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ١١٢.

(٣) عند إطلاق لفظ المشترك، فإنما يراد به المشترك المعنوي، لا اللفظي.

(٤) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١٩، ونهاية العقول ج١ ص٣٤٦،٣٤٧.

(٥) من الأدلة التي ذكرها الرازي على اشتراك الوجود معنى ولم يذكرها هنا: ١- أن بديهة العقل حاكمة بأن المراد من كونه موجودًا، كونه محصلًا في الاعتبار، محققًا في =

أما في كتابه «المحصل» فإنه يرى أن الوجود ليس بمشترك، يقول الرازي في «المحصل»: «ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنه ليس كذلك»[١].

دليل الرازي على عدم اشتراك الوجود

استدل الرازي على عدم اشتراك الوجود بقياس الخلف[٢] فيقول «لو كان الوجود مشتركا لكان مغايرا للماهية، فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود، ولكان تجويز ذلك يفضي إلى الشك في وجود الأجسام»[٣].

وكلام الرازي ينحل إلى قياس خلف مركب من قياسين: الأول: قياس

= الأعيان، وهذا المفهوم لا يختلف بأن يكون ذلك المحصل واجبًا أو ممكنًا. ٢- إن واحدا من الشعراء لو ذكر شعرًا وجعل قافية أبياته الوجود، يقضي جميع العقلاء بأن تلك القافية مكررة، ولو أنه ذكر شعرًا وجعل قافية أبياته لفظ العين إلا أنه أراد بهذا اللفظ في كل بيت معنى غير المعنى الذي أراده في البيت الآخر يقضي كل عاقل بان القافية غير مكررة في المعنى. ٣- إنا إذا قلنا: الوجود غير مشترك فيه بين جميع الموجودات، فهذا الحكم إنما يتناول جميع الموجودات، لو كان المفهوم من الوجود من حيث إنه وجود مفهوماً واحدًا، إذ لو كان الوجود له مفهومات كثيرة، فلعل هذا المفهوم وإن كان غير مشترك فيه بين الموجودات، فالمفهوم الآخر يكون مشتركًا فيه بين الموجودات، فثبت أن قولنا: الوجود غير مشترك فيه، إنما يعم هذا الحكم، وثبت في كل موجود، ولو ثبت أن الوجود مشترك فيه يثبت أن قولنا: الوجود غير مشترك فيه: كلام يفضي ثبوته إلى نفيه، فيكون باطلًا. انظر: الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ٢٩١: ٢٩٤.

(١) الرازي: المحصل ص٥٤.

(٢) قياس الخلف هو: قياس يثبت المطلوب عن طريق إبطال نقيضه، انظر د/ محمد شمس الدين إبراهيم: تيسير القواعد المنطقية ٢/ ٦٩، مطبعة دار التأليف-مصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٤هـ، ١٩٦٧م.

(٣) الرازي: المحصل ص٥٤.

اقتراني شرطي مركب مفصول النتائج[١]، والثاني: قياس استثنائي[٢].

الأول هو: لو كان الوجود مشتركا معنى لكان مغايرا للماهية، وذلك لاشتراكها وعدم اشتراكه، ولو كان الوجود مغايرا للماهية لكان الوجود قائما بما ليس بموجود، ولوكان الوجود قائما بما ليس بموجود لكانت الأعراض القائمة بالأجسام قائمة بما ليس بموجود، ولو كانت الأعراض قائمة بما ليس بموجود لكانت الأجسام غير موجودة، إذًا لو كان الوجود مشتركا لكانت الأجسام غير موجودة.

الثاني: لو كان الوجود مشتركا لكانت الأجسام غير موجودة، لكن عدم وجود الأجسام باطل بالمشاهدة، فبطل المقدم، وهو اشتراك الوجود، وثبت نقيضه، وهو عدم اشتراك الوجود معنى.

نقض الرازي لأدلة القائلين باشتراك الوجود.

ذكر الرازي في المحصل أدلة القائلين باشتراك الوجود، وتعقبها بالنقض

---

(١) القياس الاقتراني هو ما لم يُصرَّح في مقدماته بالنتيجة ولا بنقيضها، وسمي بذلك لأن الحدود فيه تذكر متقارنة لا يفصل بينها أداة استثناء، والشرطي هو ما كانت إحدى مقدمتيه أو كلتاهما قضية شرطية، والمركب هو ما تألف من قياسين فأكثر لتحصيل مطلوب واحد، فإذا ذكرت نتيجة كل قياس ثم وضعت مقدمة في القياس التالي فهو موصول النتائج، أما إذا لم يذكر إلا النتيجة الأخيرة فهو مفصول النتائج، ومثال القياس الاقتراني الشرطي المركب مفصول النتائج: كلما كان (أ) (ب) يكون (ج) (د) وكلما كان (ج) (د) يكون (هـ) (و) وكلما كان (هـ) (و) يكون (ز) (ح) ينتج: كلما كان (أ) (ب) يكون (ز) (ح). انظر رائد الحيدري: المقرر في توضيح منطق المظفر ٢/ ٢٢٥ وما بعدها، منشورات ذوي القربى، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

(٢) القياس الاستثنائي هو ما كان مصرحا في مقدماته بالنتيجة أو بنقيضها، وسمي بذلك لاشتماله على كلمة الاستثناء، مثاله: إن كانت الأرض بين الشمس والقمر حصل الخسوف - لكن الأرض ليست بين الشمس والقمر-إذًا لم يحصل خسوف. انظر رائد الحيدري: المقرر في توضيح منطق المظفر ٢/ ٢٣٧، ٢٣٨.

والإبطال، وهذه الأدلة كان الرازي -نفسه- قد استدل بها في كتبه الأخرى على اشتراك الوجود[١].

الدليل الأول:

يقول الرازي: «احتجوا بأن المقابل للنفي واحد، وإلا بطل الحصر العقلي، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو مقابل النفي واحد»[٢] أي أن مقابل الوجود وهو العدم له معنى واحد، فلو لم يكن الوجود له معنى واحد أيضا، لزم بطلان الحصر في قولنا: الشيء إما موجود أو معدوم؛ لأنه على تقدير كون الوجود مشتركا لفظيا يكون معناه بمنزلة قولنا: الشيء إما حيوان مثلا أو معدوم، وهذا الحصر باطل، لاحتمال أن يكون جمادا، أو ملاكا، أو غير ذلك[٣].

اعتراض الرازي على هذا الدليل

جاء اعتراض الرازي على هذا الدليل بمنع أن يكون للعدم معنى واحد، حيث يرى أن له أيضًا معاني كثيرة تختلف باختلاف الشيء المعدوم، فهو أيضا مشترك لفظي، وحينئذ يكون معنى الحصر في قولنا: هذا الشيء إما موجود أو معدوم، بمنزلة قولنا: هذا الشيء إما حيوان أو ليس بحيوان؛ لأن العدم حينئذ يكون رفعا للحيوان، لأنه رفع للوجود المقابل، وهو الحيوان في هذا الفرض. يقول الرازي: «إن مقابل ارتفاع كل ماهية تحقق تلك

---

(١) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/١٩، ونهاية العقول ج١ ص٣٤٦، ٣٤٧، والمطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ٢٩١: ٢٩٤.

(٢) الرازي: المحصل ص٥٤.

(٣) انظر عبد الرازق بن علي اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١/ ١٣١.

الماهية، ولا واسطة بين هذين القسمين، وهذا لا يدل على ثبوت أمر عام»[١].

الدليل الثاني

«أنه يمكن تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين»[٢]، وذلك لأن التقسيم هو: «ضم مختص إلى مشترك»[٣].

فإذا قلنا: الكلمة إما اسم أو فعل أو حرف، ففي كل قسم من هذه الأقسام نلحظ المقسم الأساسي وهو الكلمة، وذلك لأن الاسم هو الكلمة التي دلت على معنى في نفسها، ولم يكن الزمان جزءًا منها، والفعل هو الكلمة التي دلت على معنى في نفسها، والزمان جزء منها، والحرف هو الكلمة التي لم تدل على معنى في نفسها[٤] فكل قسم من هذه الأقسام يطلق عليه كلمة وزيادة معنى، مما يدل على أن المقسم «الكلمة» معناه مشترك ويدخل فيه هذه الأقسام جميعًا، فإذا قلنا: الموجود إما واجب أو ممكن، كان مورد القسمة وهو الوجود مشترك بين أقسامه كذلك.

اعتراض الرازي على هذا الدليل

رد الرازي هذا الدليل بدعوى أن مورد القسمة في قولنا: الموجود إما واجب أو ممكن، ليس هو الوجود بل الماهية «والمعنى أن بقاء تلك

---

(١) الرازي: المحصل ص٥٤، وانظر أيضًا: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ١٢٠، ١٢١.

(٢) الرازي: المحصل ص٥٤.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص٥٧.

(٤) انظر: ابن عقيل: شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١/ ١٥، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث-القاهرة، الطبعة العشرون، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م. وأستاذنا د/ ربيع الجوهري: ضوابط الفكر ص٩٢.

الماهية إما أن يكون واجبًا أو لا يكون»[١]، فهنا مورد القسمة ليس هو الوجود؛ حتى يلزم منه أن يكون مشتركا، بل مورد القسمة هو الماهية؛ فلا يتم دليلكم.

الدليل الثالث

«أننا إذا علمنا وجود شيء، فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهرا أو عرضًا، وذلك يقتضي أن الوجود مشترك بينهما»[٢] أي أنا إذا جزمنا بوجود شيء في مكان ما، وحكمنا بكونه جوهرا، ثم تبين لنا أنه عرض، فإن اعتقاد كونه جوهرا يزول مع بقاء اعتقاد كونه موجودًا لم يتغير[٣].

اعتراض الرازي على هذا الدليل

اعترض الرازي على هذا الدليل بالنقض[٤] بالتسلسل، حيث قال: «إنه يقتضي أن يكون للوجود وجود، آخر ويلزم التسلسل»[٥] وبيان ذلك أنا قد نجزم بوجود علة شيء، ونتردد في كونها مفهوم الوجود أو جوهرا عاريا عن الوجود واللاوجود؛ فيكون الوجود الثاني مشتركا بين الوجود الأول وغيره، وبالتمادي في هذه الافتراضات قد نجزم بالوجود الثاني ونتردد في كونه مفهوم الوجود أو جوهرا عاريا عن الوجود واللاوجود؛ فيكون الوجود الثالث مشتركا بين الوجود الثاني وغيره؛ ويلزم التسلسل.

---

(١) الرازي: المحصل ص٥٤.

(٢) الرازي: المحصل ص٥٤.

(٣) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ١١٥.

(٤) النقض هو: إبطال الدليل بعد تمامه متمسكًا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به، وهو استلزامُه فسادًا ما. انظر: عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص٢٣، ٣١.

(٥) الرازي: المحصل ص٥٥.

رأي الطوسي في المسألة

يرى الطوسي أن الوجود مشترك، حيث يقول في كتابة «التجريد»: «وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود، واتحاد مفهوم نقيضه، وقبول القسمة يعطي الشركة»[١].

وفي كتابه تلخيص المحصل تعقب الطوسي الرازي في استدلاله على عدم اشتراك الوجود، وفي اعتراضاته على أدلة القائلين بالاشتراك.

أولا: تعقيب الطوسي على الاستدلال الذي استدل به الرازي على عدم اشتراك الوجود

ذكرنا أن كلام الرازي في الاستدلال على عدم اشتراك الوجود ينحل إلى قياس خلف مركب من قياسين: الأول: قياس اقتراني شرطي مركب مفصول النتائج، والثاني: قياس استثنائي، وقد اعترض الطوسي على قضيتين من القضايا التي بني عليهما القياس الشرطي المركب.

حيث منع القضية القائلة: لو كان الوجود مغايرا للماهية، لكان الوجود قائما بما ليس بموجود، وسند المنع[٢] أن الماهية التي هي محل الوجود «أمر معقول لا مع اعتبار الوجود، ولا مع اعتبار اللاوجود، ولا مع اعتبار أحدهما»[٣] أي أن الوجود ينضم إلى الماهية وحدها، لا إلى الماهية

---

(١) نصير الدين الطوسي: تجريد العقائد ص ٦٣.

(٢) سند المنع: هو ما يذكر لتقوية المنع، انظر: الجرجاني: الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة ص٣١، تحقيق: د/ على مصطفى الغرابي، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص٧٤.

المأخوذة مع الوجود، أو العدم، فلا يلزم قيام الوجود بما ليس بموجود؛ لأن الماهية وحدها لا يمكن أن يحكم عليها بأنها موجودة ولا معدومة.

كما منع الطوسي القضية القائلة: لوكان الوجود قائما بما ليس بموجود لكانت الأعراض القائمة بالأجسام قائمة بما ليس بموجود، وسند المنع عدم مطابقة قياس الأعراض والأجسام على الوجود والماهية، والقياس الصحيح هو «لو كان الوجود على تقدير كونه حالا ما قائمًا بما ليس بموجود، أي بما ليس بتلك الحال، لكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض في مفهومه، لا بما يكون موجودًا»[1].

ثانيًا: تعقيب الطوسي على اعتراضات الرازي على أدلة القائلين باشتراك الوجود

١-التعقيب على الاعتراض على الدليل الأول

الدليل الأول الذي ذكره الرازي للقائلين باشتراك الوجود هو: كما أن العدم له معنى واحد، فلابد أن يكون للوجود معنى واحد أيضا، حتى يصح الحصر في قولنا: الشيء إما موجود أو معدوم، وكان اعتراض الرازي عليه بمنع أن يكون للعدم معنى واحد، بل له معاني كثيرة.

فجاء تعقيب الطوسي على الإمام الرازي بتسليم أن كل شيء له عدم خاص يقابل وجوده الخاص، ولكنه يرى مع ذلك أن هناك عدما مطلقا له معنى يشترك فيه كل عدم خاص، يقول الطوسي «قوله في الجواب الأول: «أن ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها»، ليس جوابا عن الأول، فان ذلك لا ينافي الأول، بيانه: أن ارتفاع «أ» يقابل تحقق «أ»، وارتفاع «ب» يقابل

---

(١) المصدر السابق.

تحقق «ب» فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ومقابله تحقق أمر مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما . ونحن لا نعنى باشتراك الوجود إلا ذلك التحقق المطلق، لا هذا التحقق ولا ذاك التحقق»[١] فاعتراض الرازي لا يؤثر على الدليل الأول.

٢-التعقيب على الاعتراض على الدليل الثاني

الدليل الثاني الذي ذكره الرازي للقائلين باشتراك الوجود يقوم على أن مورد القسمة في قولنا : الوجود إما واجب أو ممكن، ومورد القسمة لابد أن يكون مشتركا، وجاء اعتراض الرازي عليهم بمنع كون الوجود هو مورد القسمة في هذا المثال، بل مورد القسمة هو الماهية.

وكان تعقيب الطوسي على ما ذكره الإمام الرازي، ببيان أن اعتراض الرازي على عذا الدليل ليس باعتراض في الحقيقة، بل هو نزاع في الألفاظ؛ وذلك لأن مورد القسمة الذي قال به الرازي وهو «بقاء الماهية» يعود إلى الوجود وذلك لأن «البقاء هو استمرار الوجود، فكأن الرازي قال: استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا، ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة»[٢].

٣-التعقيب على الاعتراض على الدليل الثالث

ذكر الرازي أن الدليل الثالث للقائلين باشتراك الوجود، هو أنا إذا جزمنا بوجود شيء ما، وحكمنا عليه بكونه جوهرا ثم تبين لنا أنه عرض، فإن اعتقاد وجود شيء ما لا يزول، مع زوال اعتقاد كونه جوهرا، مما يدل على أن

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٧٥.

الوجود مشترك بينهما، وكان اعتراض الرازي على هذا الدليل عبارة عن النقض باستلزامه التسلسل -كما مر-

ولكن الطوسي لم يسلم للإمام الرازي باستلزام هذا الدليل للتسلسل، ومنع ما قاله الإمام الرازي، ولم يذكر الطوسي أي سند لمنعه هذا، فالدليل الثالث لا يلزم منه أن يكون للوجود وجود آخر حيث «لا يتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العاري عن الوجود واللاوجود حتى إذا تغير في التصور وتبدل أحدهما بالآخر، بقي ذلك الوجود المشترك، ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر»[١].

تعقيب

١- في اعتراض الرازي على الدليل الأول لم يسلم بالاشتراك المعنوي للعدم، وجعله من قبيل المشترك اللفظي، وذلك مرجوح؛ حيث إنه «لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة، وإنما التعدد بين المسلوب بالإضافة إلى ماهي سلوب لها، ولو كان للسلب خصوصية سوى الإضافة إلى ما هو سلب له لم يكن نقيضًا له -أي للوجود-؛ لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية أخرى، سواء كان السلب مضافًا إلى الوجود أو إلى غير الوجود»[٢].

٢- رأي الرازي في مبحث تصور الوجود يتعارض مع رأيه في هذا المبحث، وذلك لأنه لا يمكن الجمع بين القول بعدم اشتراك الوجود والقول ببداهته، لأنه على القول بعدم اشتراكه لا يكون هناك وجود مطلق

---

(١) المصدر السابق.

(٢) عبد الرازق بن علي اللاهيجي: شوارق الإلهام شوارق الإلهام ١/ ١٣٧.

يحكم عليه بالبداهة أو الكسب بل يكون وجود كل شيء عين ماهيته، وماهيات الأشياء ليست بديهية بل نظرية[١].

٣- الباحث مع القائلين بالاشتراك المعنوي للوجود، وذلك لقوة أدلتهم، وضعف اعتراضات خصومهم عليها.

٤- يلزم من رأي الإمام الرازي في هذه المسألة عدم عد الوجود من صفات اللّٰه تعالى -إلا تسامحا-، وذلك لأنه إذا لم يكن الوجود مشتركا، وكان نفس الذات، فلا يصح عده من الصفات، لأنه نفس الذات والذات ليست بصفة[٢].



(١) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٩٣.

(٢) السنوسي: شرح أم البراهين ص٢٠، طبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ.



المبحـث الثالث

شيـئـيـة المعــــدوم

تمهيد

سنُسبق الحديث عن شيئية المعدوم ببعض المسائل التمهيدية

الأولى: معنى كلمة شيء

لغة: الشيء كل ما أخبر عنه.

قال سيبويه: «الشيء يقع على كلِّ ما أخبر عنه»[١] وقال الكفوي: «الشيء لغة: ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيشمل الموجود والمعدوم، ممكنا أو محالا»[٢].

اصطلاحًا:

تعد كلمة شيء من قبيل المشترك اللفظي، حيث اختلف في معناها على الوجه التالي:

١- الشيء حقيقة في الموجود قديما كان أو محدثًا، وقد يطلق على المعدوم على سبيل المجاز.

وهو مذهب الأشاعرة ووافقهم الكعبي[٣] من المعتزلة قال الإمام

---

(١) سيبويه: الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

(٢) أبو البقاء الكفوي: الكليات ٥٢٥.

(٣) الكعبي هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي العالم المشهور، =

الآمدي[١]: «مذهب أهل الحق من الأشاعرة أن لفظ الشيء عبارة عن الموجود لا غير، فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء، ووافقهم على ذلك الكعبي من المعتزلة»[٢].

وقال الإمام البيضاوي: «والشيء يختص بالموجود، لأنه في الأصل مصدر شاء أطلق بمعنى شاء تارة، وحينئذ يتناول الباري -تعالى- كما قال: قل أي شيء أكبر شهادة قل اللّه شهيد وبمعنى مشيء أخرى، أي مشيء وجوده وما شاء اللّه وجوده فهو موجود في الجملة»[٣]، وقال سعد الدين التفتازاني: «لفظ الشيء عندنا هو اسم للموجود لما نجده شائع الاستعمال في هذا المعنى، ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازًا كما

= كان رأس طائفة من المعتزلة يقال لهم الكعبية، وهو صاحب مقالات، ومن مقالته: أن اللّه سبحانه وتعالى ليست له إرادة، وأن جميع أفعاله واقعة منه من غير إرادة ولا مشيئة منه لها. وكان من كبار المتكلمين، وله اختيارات في علم الكلام، وتوفي مستهل شعبان سنة سبع عشرة وثلاثمائة، انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٤٥.

(١) الآمدي (٥٥١ -٦٣١هـ) هو: علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي: أصولي أصله من آمد (ديار بكر)، وتعلم في بغداد والشام. وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر، وحسده بعض الفقهاء فتعصبوا عليه ونسبوه إلى فساد القعيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة، فخرج مستخفيا إلى «حماة» ومنها إلى «دمشق» فتوفي بها، له نحو عشرين مصنفا، منها «الإحكام في أصول الأحكام» و«منتهى السول-» و«أبكار الأفكار»، و«لباب الألباب» و«دقائق الحقائق» و«المبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين، انظر: الزركلي: الأعلام ٤/ ٣٣٢.

(٢) سيف الدين الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٣٨٣، تحقيق: د/ أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ -٢٠٠٤م.

(٣) البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل ١/ ٥٣، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ.

في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[(١)]، وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[(٢)] لا ينفي الاستعمال المجازي بل الحقيقي»[(٣)].

٢- يطلق لفظ الشيء على المعلوم واجبًا كان أو ممكنًا أو مستحيلًا.

وممن قال بهذا الرأي الإمام الزمخشري[(٤)] من المعتزلة، ونسبه الإيجي إلى الجاحظ[(٥)] والبصريين من المعتزلة، قال الزمخشري في تفسيره: «والشيء: ما صح أن يعلم ويخبر عنه... والشيء: مذكر، وهو أعم العام: كما أن اللَّه أخص الخاص يجرى على الجسم والعرض والقديم.

---

(١) النحل: ٤٠.

(٢) مريم: ٩.

(٣) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٩٩، ٢٠٠.

(٤) الزَّمَخْشَرِي (٤٦٧-٥٣٨هـ) هو: محمود بن عمر بن محمد بن أحمد الخوارزمي الزمخشريّ، جار اللَّه، أبو القاسم: من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) وسافر إلى مكة فجاور بها زمنا فلقب بجار الله. وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي فيها، وكان معتزلي المذهب، مجاهرا، شديد الإنكار على المتصوفة، أكثر من التشنيع عليهم في الكشاف وغيره، أشهر كتبه (الكشاف) في تفسير القرآن، و(أساس البلاغة) و(المفصل) ومن كتبه (المقامات) و(الجبال والأمكنة والمياه) و(مقدمة الأدب) في اللغة، و(الفائق) في غريب الحديث، انظر: الزركلي: الأعلام ٧/ ١٧٨.

(٥) هو: أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي المعروف بالجاحظ، البصري العالم المشهور؛ صاحب التصانيف في كل فن، وإليه تنتسب الفرقة المعروفة بالجاحظية من المعتزلة، وكان تلميذ أبي إسحاق إبراهيم بن سيار البلخي المعروف بالنظام المتكلم المشهور، ومن أحسن تصانيفه وأمتعها كتاب» الحيوان «فلقد جمع كل غريبة، وكذلك كتاب «البيان والتبين»، وإنما قيل له «الجاحظ» لأن عينيه كانتا جاحظتين، انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٤٧١.

تقول: شيء لا كالأشياء أي معلوم لا كسائر المعلومات، وعلى المعدوم والمحال»[١].

تنبيه: النزاع في إطلاق لفظ الشيء راجع إلى اللفظ، حيث يقصد كل فريق عند إطلاقه لفظ: «شيء» معنىً مختلفا عما يقصده الفريق الآخر[٢]، أما النزاع في شيئية المعدوم وعدم شيئيته فهو نزاع معنوي حقيقي، حيث توارد النفي والإثبات على معنى واحد لكلمة شيء وهو الثبوت والتقرر والتحقق في الخارج، فمن قال بشيئية المعدوم يعني أنه ثابت ومتقرر ومتحقق في الخارج، ومن قال بعدم شيئيته يعني أنه ليس بثابت، ولا متقرر ولا متحقق في الخارج.

الثانية: زيادة الوجود على الماهية

اختلفت الآراء في الحكم بزيادة الوجود على الماهية من عدمه إلى ثلاثة آراء:

الأول: أنه نفس الحقيقة في الواجب والممكن، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري.

الثاني: أنه نفس ماهية الواجب، زائد عليها في الممكن، وهو مذهب الحكماء.

الثالث: أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن، وهو مذهب أكثر المتكلمين[٣].

---

(١) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ١/ ٨٧، ٨٨، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٧هـ.

(٢) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٢١١، ٢١٢، الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٣٨٣.

(٣) انظر: عضد الدين الإيجي: المواقف في علم الكلام ص٤٨، ٤٩.

والمقصود بالوجود هنا هو الوجود الخاص بكل ماهية، أما الوجود المطلق فهو زائد على الماهية عند القائلين به، وهم الفلاسفة وأكثر المتكلمين[١]، وإنما وجب التنبيه على ذلك حتى لا يُلزَم الفلاسفة القائلين بأن وجود الواجب نفس ماهيته، بأنهم يجعلون حقيقة الواجب أمرا مخالطا لجميع الممكنات[٢]، أو بأنه يلزم على قولهم هذا عدم وجود الواجب في الخارج، بناءً على أن الوجود المطلق ليس له وجود في الخارج لأنه من المعقولات الثانية[٣][٤].

والإمام الرازي في كتابيه «المباحث المشرقية» و«معالم أصول الدين» يرى زيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن، وفي المحصل يري أن الوجود نفس الماهية فيهما، ويجعل ذلك الدليل الأول على نفي شيئية المعدوم[٥]، أما الطوسي فيوافق الحكماء في أن الوجود نفس الماهية في الواجب زائد عليها في الممكن[٦].

---

(١) انظر: أبو بكر المرعشي: نشر الطوالع ص ١١٠، تحقيق: محمد يوسف إدريس، دار النور المبين للدراسات والنشر، ٢٠١١م.

(٢) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٢١.

(٣) المعقولات الثانية هي: (ما يتصور ثانيًا ولا يحاذيه أمر في الخارج)، عبد النبي نكري: دستور العلماء ٣/ ٢٠٢، أو هي: (ما لا يعقل إلا عارضا لمعقول آخر، ولم يكن في الأعيان ما يطابقه) حسن جبلي: حاشية على شرح المواقف ٢/ ٩٥ وسميت معقولات ثانية لوقوعها في الدرجة الثانية من التعقل بعد المعقولات الأولى التي يكون مصداقها موجود في الخارج كالإنسان والحيوان.

(٤) انظر: حسن جلبي: حاشية على شرح المواقف ٢/ ١٣٥.

(٥) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٢٣، المحصل ص٥٥، وانظر: شرف الدين عبد اللّٰه بن محمد الفهري المعروف بابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي ص ١٠٩: ١١٢، تحقيق: نزار حمادي، دار الفتح - عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

(٦) انظر: الطوسي: تجريد العقائد ص٦٣.

والمقصود بزيادة الوجود على الماهية أو عدم زيادته، زيادته في الذهن وليس في الخارج، حتى لا يُعترض على المتكلمين بأنهم قولهم هذا يؤدي إلى القول بأن الواجب مؤلف من شيئين في الخارج هما الماهية والوجود يقول ابن تيمية[١] في نقد مذهب القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته: «وإذا كان المخلوق المُعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته ماهيته التي في الخارج، ليس في الخارج شيئين، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر»[٢] فابن تيمية فهم من قول القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته الزيادة في الخارج، ورأي أن ذلك يؤدي إلي القول بوجود شيئين في الخارج الأول: ماهية الواجب، والثاني: وجوده.

والمدقق في كلام القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته يوقن أنه لا يمكن أن يفهم من قولهم هذا أن الواجب مؤلف من شيئين في الخارج، لأمرين:

---

(١) ابن تَيْمِيَّة (٦٦١-٧٢٨هـ) هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية: الإمام، ولد في حران وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، وطُلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية. ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة ٧١٢ هـ واعتقل بها سنة ٧٢٠ وأطلق، ثم أعيد، ومات معتقلا بقلعة دمشق، فخرجت دمشق كلها في جنازته، له مصنفات كثيرة، أشهرها، (الإيمان)، و(الفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان) و(الصارم المسلول على شاتم الرسول) و(الرد على المنطقيين) و (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية)، انظر: الزركلي: الأعلام ١/ ١٤٤.

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٣، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

الأول: أنهم صرحوا بأن المقصود من زيادة الوجود على الماهية، الزيادة في الذهن دون الخارج، يقول الإمام التفتازاني عند ذكره لبعض الأمور التي سيتناولها بالبحث: «فوقع البحث في ثلاث مقامات الأول: أنه مشترك معنى، الثاني: أنه زائد ذهنا، الثالث: أنه في الواجب زائد أيضا»[(١)]، وهذا صريح في أن المقصود إنما هو الزيادة في الذهن دون الخارج، كما يقول التفتازاني بعد ذكره لبعض التنبيهات التي تدل على زيادة الوجود على الماهية: «واعلم أن هذه تنبيهات على بطلان القول بأن المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء»[(٢)] فعندهم الذهن يستطيع التفرقة بين ماهية الواجب وماهيته، أما في الخارج فهما شيء واحد لا تركيب فيه.

الثاني: الوجود عندهم ليس له هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية، بل هو أمر اعتباري، فالوجود_ الزائد على الماهية_ ليس له وجود إلا في العقل فقط، والموجود في الخارج ليس إلا حقيقة الواجب وهويته[(٣)].

والقول بزيادة الوجود على الماهية أو عدم زيادته له علاقة بشيئية المعدوم أو عدم شيئيته، وذلك لأن من قال بأن الوجود نفس الماهية لا يمكنه أن يقول بأن المعدوم شيء في الخارج، والا لزم اجتماع النقيضين وهما الوجود والعدم، وأما الذين قالوا بزيادة الوجود على الماهية، فمنهم من قال بشيئية المعدوم، ومنهم من قال بعدم شيئيته[(٤)].

---

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٥٢.

(٢) المصدر السابق ١/ ١٥٥.

(٣) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ١٥٢-١٥٤.

(٤) انظر شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار ص٤٤.

الثالثة: الوجود الذهني

أثبت الحكماء الوجود الذهني، وهو عندهم عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل، وهو -عندهم- مرادف للعلم حيث عرفوا العلم بأنه «حصول صورة الشيء في العقل»(١) فأي علم هو وجود ذهني عند الحكماء، كما يسمى عندهم أيضا بالوجود الظلي.

وقد أنكر المتكلمون الوجود الذهني وقالوا إن ما يحصل عند العلم بشيء هو إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم، بهذه الإضافة يكون العالم عالمًا بذلك المعلوم، والمعلوم معلوما لذلك العالم، وسموا تلك الإضافة بالتعلق(٢).

وفي كتابه المباحث المشرقية يثبت الرازي الوجود الذهني، ويرى أن القائلين بشيئية المعدوم إنما قالوا بذلك لإنكارهم الوجود الذهني(٣)، وفي المحصل أنكر الرازي الوجود الذهني، وقال بما قال به المتكلمون من أن العلم هو إضافة ونسبة بين العالم والمعلوم(٤).

والفرق بين الوجود الذهني الذي قال به الحكماء وشيئية المعدوم التي قال بها المعتزلة، أن شيئية المعدوم عند المعتزلة إنما تكون في الخارج، أما الوجود الذهني فيكون في الذهن وليس له أي تحقق في الخارج(٥).

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص١٣٠.

(٢) انظر الجرجاني: شرح المواقف ٦/ ٣، ومبادئ الفلسفة: عبد الجبار الرفاعي ١/ ٢٧٧: ٢٨٥، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

(٣) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٤٧.

(٤) انظر: الرازي: المحصل ص١٠١.

(٥) انظر: عبد الرازق بن علي اللاهيجي: شوارق الإلهام ١/ ٢٣٣.

الرابعة: علاقة مبحث شيئية المعدوم بمباحث علم الكلام الأخرى

١- ألزم كثير من المتكلمين المعتزلة بقدم العالم، وذلك لأنهم يقولون إن المعدوم شيء ومتحقق في الأزل، وغير مستند إلى الفاعل، وأن اللَّه -تعالى- لم يتقدم الأشياء في كونها أشياء، وقد كفرهم بعض خصومهم، حيث لم ير فرقًا بين قولهم وقول الدهرية الذين أخبر اللَّه عنهم بقوله: ﴿وَقَالُوا۟ مَا هِىَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾[(١)][(٢)]، والحق أن المعتزلة لم يلتزموا هذا الإلزام، ولم يقولوا بقدم العالم بل إنهم صرحوا بحدوث العالم، فقد ذكر القاضي عبد الجبار[(٣)] في كتابه شرح الأصول الخمسة «أنه لا قديم مع اللَّه تعالى»[(٤)]، وجعل حدوث الأجسام والأعراض طريقًا يستدل به على

---

(١) الجاثية: ٢٤.

(٢) انظر: أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني: الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار ١/ ١٢٠، ١٢١، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، الناشر: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م. وانظر أيضًا: ابن حزم الظاهري: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٥/ ١٥٨، تحقيق: د/ محمد إبراهيم نصر، د/ عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

(٣) هو: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني الاسد ابادي، أبو الحسين: قاض، أصولي، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقبونه قاضي القضاة، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره، ولي القضاء بالريّ، ومات فيها، له تصانيف كثيرة، منها: (تنزيه القرآن عن المطاعن) و(الأمالي) و(المجموع في المحيط بالتكليف)، و(شرح الأصول الخمسة) و(المغني في أبواب التوحيد والعدل)، و(تثبيت دلائل النبوة) و(متشابه القرآن)، توفي في عام٤١٥هـ، انظر: الأعلام للزركلي ٣/ ٢٧٣.

(٤) القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة ص٨٩، تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

وجود الله -تعالى-[١]، بل جعل العلم بكمال التوحيد لا يحصل مالم يحصل العلم بحدوث الأجسام[٢]، وذكر خمس شبه للقائلين بقدم العالم، وأجاب عنها[٣]، فالقول بقدم العالم وإن كان لازمًا لمذهب المعتزلة إلا أنهم لا يقولون به، فلا يصح نسبته إليهم وذلك لأن لازم المذهب ليس بمذهب، خاصةً إذا نفاه صاحبه[٤].

٢-مبحث شيئية المعدوم له علاقة وثيقة بمبحث جعل الماهيات، وذلك لأن جعل الماهيات له على التحقيق معنيان:

المعنى الأول: احتياج الماهيات في ثبوتها وتقررها في الخارج إلى فاعل، وقد اتفق الحكماء والمتكلمون على أن الماهيات مجعولة بهذا المعنى، ولم يخالف في ذلك إلا القائلون بشيئية المعدوم، وذلك لقولهم إن المعدومات الممكنة ثابتة ومتقررة في الخارج أزلًا، دون الحاجة إلى فاعل.

المعنى الثاني: احتياج الماهيات في نفسها دون النظر إلى وجودها أو عدم وجودها إلى فاعل، كماهية السواد في كونها سوادا، والجعل بهذا المعنى اختلف فيه، فذهب القائلون بأن الوجود نفس الماهية إلى أن الماهيات مجعولة بهذا المعنى حتى لو فرضنا ارتفاع الجاعل لم يكن هناك

---

(١) المصدر السابق ص٩٢: ١١٣.

(٢) المصدر السابق ص٩٤.

(٣) المصدر السابق ص١١٥: ١١٨.

(٤) انظر: الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ٨/ ١٤٢، دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، أبو زرعة العراقي: الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، ص ٦٦٥، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى-٢٠٠٤م. والشيخ محمد زاهد الكوثري: حاشية على كتاب السيف السقيل في الرد على ابن زفيل، ص٣٣، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ.

ماهية، وذهب القائلون بزيادة الوجود على الماهية ومنهم القائلون بشيئية المعدوم إلى أن الماهيات ليست مجعولة بهذا المعنى، فالسواد سواد من غير تأثير المؤثر، وإنما تحتاج ماهية السواد إلى مؤثر حين تتصف بالوجود[١].

الآراء إجمالا في المسألة

اتفق جميع العقلاء على نفي شيئية المعدوم الممتنع، وإنما حصل الاختلاف في المعدوم الممكن، فذهب جمهور المتكلمين والحكماء إلى أنه منفي كالممتنع، وذهب المعتزلة باستثناء أبي الحسين البصري[٢]، وأبي الهذيل[٣] إلى أن المعدوم الممكن شيء، أي ثابت ومتقرر ومتحقق في

---

(١) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ٤٢: ٥٥، وحاشيته على شرح حكمة العين ص٣٣، طبع المطبعة الكريمية ببلدة قزان، ١٣١٩هـ، وعبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٣/ ٤٢، وشرح المقاصد ١/ ٢٤٦، ٢٤٩، والرازي: المباحث المشرقية ١/ ٥٢، حيث يرى الرازي أن معنى قولنا الماهية غير مجعولة أن المجعولية غير داخلة في مفهوم الماهية من حيث هي، وذلك كما يقال الإنسان لا واحد ولا كثير، والمراد منه أن الواحدية والأكثرية غير داخلتين في مفهوم الإنسان، وقد استبعد الجرجاني أن يكون المراد من كون الماهيات غير مجعولة ما ذهب إلية الإمام الرازي، انظر الجرجاني: شرح المواقف٣/ ٥٣.

(٢) هو: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتكلم على مذهب المعتزلة؛ وهو أحد أئمتهم الأعلام المشار إليه في هذا الفن، كان جيد الكلام مليح العبارة غزير المادة، إمام وقته، وله التصانيف الفائقة في أصول الفقه، منه المعتمد وهو كتاب كبير، ومنه أخذ فخر الدين الرازي كتاب المحصول وله تصفح الأدلة في مجلدين، وغرر الأدلة في مجلد كبير، وشرح الأصول الخمسة وكتاب في الإمامة، وغير ذلك في أصول الدين، وانتفع الناس بكتبه، وسكن بغداد وتوفي بها سنة ٤٣٦هـ، انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٧١.

(٣) أبو الهذيل (١٣٥-٢٣٥هـ) هو: محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول =

الخارج، وهم يفرقون بين نوعين من التحقق:

الأول: تحقق الماهية في نفسها، ويسمونه ثبوتًا، ومقابله نفيًا.

الثاني: تحقق الماهية بحيث يترتب عليها آثارها كإحراق النار، وترطيب الماء، ويسمونه وجودًا، ومقابله عدمًا[١].

رأي الإمام الرازي في المسألة

يرى الإمام الرازي في المباحث المشرقية عدم شيئية المعدوم، ويصف من يقول بشيئيته بأنه ممن عمشت بصائره في دقائق الأبحاث[٢]، وفي كتابه نهاية العقول يقيم الرازي ثمانية من الأدلة علي نفي شيئية المعدوم، ويذكر عشر شبه للمعتزلة ويرد عليها[٣] وفي كتابه المحصل يتفق رأي الرازي مع بقية كتبه الأخرى بنفي شيئية المعدوم، ويذكر خمسة أدلة على ذلك، ويذكر شبه القائلين بشيئية المعدوم ويبطلها.

= العبديّ، مولى عبد القيس، أبو الهذيل العلاف: من أئمة المعتزلة، ولد في البصرة واشتهر بعلم الكلام، قال المأمون: أطل أبو الهذيل على الكلام كإطلال الغمام على الأنام. له مقالات في الاعتزال ومجالس ومناظرات. وكان حسن الجدل قوي الحجة، سريع الخاطر، كف بصره في آخر عمره، وتوفي بسامراء، له كتب كثيرة، منها كتاب سمّاه (ميلاس) على اسم مجوسي أسلم على يده، انظر: الزركلي: الأعلام ٧/ ١٣١.

(١) انظر: مختار المجالي المعتزلي: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ص١٨٥، تحقيق: د/ السيد محمد الشاهد، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، وعبد الرازق بن علي اللاهيجي: شوارق الإلهام ١/ ٢٣٢.

(٢) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٤٥.

(٣) انظر: الرازي: نهاية العقول ٢/ ١١٢: ١٤٠.

الأدلة التي ذكرها الرازي للاستدلال على نفي شيئية المعدوم

الدليل الأول:

الوجود نفس الماهية، فيمتنع أن يكون هناك ماهية منفكه عن الوجود، لأنها تكون بمثابة انفكاك الشيء عن نفسه فوجود السواد مثلا عين كونه سوادا، فيمتنع أن يكون هناك سواد عند عدم الوجود[١].

الدليل الثاني:

وهو يقوم على إثبات التناقض[٢] في كلام المثبتين لشيئية المعدوم، يقول الإمام الرازي: «الذوات المعدومة مشتركة في الثبوت المقابل للانتفاء المحض، ومتباينة بخصوصيتها النوعية، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة، فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت موصوفة بها، هذا خلف[٣]»[٤]، وإنما كان ثبوت المعدومات زائدًا على ماهياتها؛ لأنه لو لم يكن زائدًا لكان نفس الماهية أو جزئها، وكونه نفس الماهية باطل؛ لأن الثبوت مشترك،

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٥٥، بتصرف.

(٢) التناقض هو: اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يلزم عنه لذاته أن تكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة، انظر: ابن سينا: منطق المشرقيين ص٧٤، مطبعة الولاية-قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ق.

(٣) (الخَلْفُ) بفتح الخاء وضم الفاء: الردي من القول، يقال: «سكت ألفًا ونطق خَلفًا» أي سكت عن ألف كلمة وتكلم بخطأ، و(الخُلفُ) بضم الخاء: الاسم من الإخلاف، وهو في المستقبل كالكذب في الماضي، انظر: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري: الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار/ دار العلم للملايين/ بيروت/ الطبعة الرابعة.

(٤) الرازي: المحصل ص٥٥،٥٦.

والماهية غير مشتركة، وكون الثبوت جزءًا للماهية باطل أيضًا؛ لأنه لو كان جزءًا لها لكان أعم الذاتيات المشتركة بين الموجودات؛ إذ لا ذاتي لها أعم منه؛ فيكون الثبوت جنسًا لتلك الذاتيات أو جزءًا مشتركًا لها، وتتمايز أنواعه المندرجة تحته بفصول هي أيضًا ثابتة؛ فيكون الثبوت جنسًا لها أيضًا؛ لأنه جنس لكل الثابتات، وحينئذ يكون لتلك الفصول فصول أُخر مميزةٌ لها عما يشاركها في الثبوت، وتلك الفصول ثابتة أيضًا؛ فيلزم التسلسل، وهو محال[(١)].

وهذا الدليل إلزامي[(٢)] مبني على كلام الخصم؛ وذلك لأن الإمام الرازي كما مر في مبحث اشتراك الوجود لا يقول باشتراك الوجود الذي هو عنده نفس الثبوت، بل الوجود عنده نفس الماهية.

الدليل الثالث:

وهو يقوم أيضًا على إثبات التناقض في كلام الخصم بإثبات تناهي المعدومات الممكنة، وهم لا يقولون بتناهيها، وذلك «لأن الباري -تعالى- لا يقدر -عندهم- إلا على إيجاد الذوات الثابتة في العدم، فلو كانت الذوات متناهية في العدد كانت مقدورات اللّه متناهية»[(٣)]، وقد استدل الرازي هنا على تناهي الذوات المعدومة بقبولها للزيادة والنقصان، وهما لا يكونان إلا في المتناهي[(٤)].

---

(١) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٢/١٤٨، ١٤٩.

(٢) الدليل الإلزامي هو: ما سلم عند الخصم، سواء كان مستدلًا عند الخصم أو لًا، انظر: الجرجاني: التعريفات ص٩١.

(٣) الرازي: نهاية العقول ٢/١١٨، ١١٩.

(٤) انظر: الرازي: المحصل ص٥٦.

وإنما قال بقبولها للزيادة والنقصان؛ «لأن اللّٰه -تعالى- لما خلق العالم صارت الجواهر المعدومة أقل مما كانت، فإن مما يشهد به العقل الصريح أنه لا يكون جملة من الذات مع ضم جملة أخرى إليها مساوية لإحدى الجملتين من غير ضم الجملة الأخرى إليها»[(١)].

وإنما قال بأن الزيادة والنقصان لا يكونان إلا في المتناهي؛ لأن «المعيار الوحيد للزيادة والنقصان أن ينفد الناقص قبل الزائد فما دام لا ينفد أي منهما، فلا إمكان لاعتبار أحدهما ناقصا والآخر زائدا»[(٢)].

وهذا البرهان يشبه برهان التطبيق[(٣)] إلا أنه لا يذكر فيه أن الأكثر من غيره بمتناه متناه.

الدليل الرابع:

وهو يقوم على إلزام الخصم بنفي تأثير قدرة اللّٰه -تعالى- وبكون الموجودات غنية عن الفاعل، وذلك لأن تأثير القدرة إما في الذوات وإما

---

(١) نهاية العقول، ج٣، ص١١٩.

(٢) مصطفى صبري: موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ٣/ ٣٦٥ بتصرف، دار إحياء التراث العربي-بيروت-لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

(٣) برهان التطبيق: هو أشهر براهين إبطال التسلسل، وهو: «أن يفرض من العلة الأولى إلى غير النهاية جملة ومما قبلها بواحد مثلا إلى غير النهاية جملة أخرى ثم نطبق الجملتين؛ بأن نجعل الجزء الأول من الجملة الأولى بإزاء الجزء الأول من الجملة الثانية، والجزء الثاني من الجملة الأولى بإزاء الجزء الثاني من الجملة الثانية، وهلم جرا. فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الأولى واحد من الجملة الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال، وإن لم يكن فقد وجد في الجملة الأولى ما لا يوجد بإزائه شيء في الجملة الثانية فتنقطع الجملة الثانية وتتناهى، ويلزم منه تناهي الجملة الأولى لأنها لا تزيد على الجملة الثانية إلا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة»، انظر: عبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ١٦٣.

في وجود هذه الذوات، يمتنع أن يكون في الذوات لأن الذوات ثابتة عندهم أزلًا، وإثبات الثابت محال، ويمتنع أن يكون تأثير القدرة في الوجود لأن الوجود «عندهم من قبيل الأحوال، والأحوال لا تكون معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوزًا عنها، فيستحيل إسنادها إلى قدرة اللَّه تعالي»[١].

الدليل الخامس:

وهو من قبيل الإلزام بالمستحيل وذلك بأن يقال: السواد المعدوم إما أن يكون واحدًا أو كثيرا، فإن كان واحدًا فالوحدة إن كانت لازمةً للماهية امتنع زوالها، فوجب أن لا يتعدد في الوجود، وإن لم تكن لازمة فليفرض ارتفاعها، لأن كل ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض ارتفاعه محال، وإذا زالت الوحدة حصل التعدد، ولا يتحقق التعدد إلا إذا تباين الشيئان بالهوية، ثم ما به التباين إن كان من لوازم الماهية لزم أن يكون ثابتًا لجميع أفرادها؛ لأن ما تقتضيه الماهية يجب ثبوته لكل فرد من أفرادها، وحينئذ لا يكون سببًا لامتياز بعضها عن البعض، وإن كان ما به التباين ليس من لوازم الماهية كان أمرًا خارجا عنها والخارج عن الماهية أشياء متباينة؛ فحينئذ تعرض للماهية المعدومة، وتتعاقب عليها -بسبب الأمور الخارجة عنها- أمور متباينة، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة معدومًا محضًا، وذلك مستحيل[٢].

إبطال الرازي لأدلة القائلين بشيئية المعدوم

ذكر الإمام الرازي في كتابه المحصل دليلين للمعتزلة على شيئية المعدوم وأجاب عنهما:

---

(١) الرازي: نهاية العقول ٢/ ١٢٣ بتصرف يسير، انظر: المحصل ص٥٦.

(٢) انظر: الرازي: المحصل ص٥٦، نهاية العقول ٢/ ١١٣.

الدليل الأول:

المعدوم متميز، وكل متميز ثابت، فالمعدوم ثابت. أما أن المعدوم متميز فلثلاثة أوجه:

الأول: فلأنه معلوم، وكل معلوم متميز؛ وذلك لأني أميز بين الحركة التي أقدر عليها والتي لا أقدر عليها، وأميز بين طلوع الشمس من مشرقها، وطلوعها من مغربها.

الثاني: أني أميز بين المعدوم المقدور عليه وغير المقدور عليه، فأميز بين قدرتي على الحركة يمنة ويسرة، وعدم قدرتي على خلق السماء والأرض.

الثالث: أني أميز بين ما أريده وما أكرهه، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين[١]، وأما أن كل متميز ثابت فلأن «امتياز هذه الماهيات عن تلك لا يحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى»[٢].

جواب الرازي عن هذا الدليل:

أجاب الرازي عن هذا الدليل بالنقض[٣] والمنع[٤] أما النقض فكان بجريان هذا الدليل على مدعى آخر لا يقول به الخصم، وأقام الرازي على هذا النقض عدة شواهد[٥]:

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ٥٦،٥٧، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٩٧.

(٢) الرازي: المحصل ص٥٧.

(٣) النقض هو: إبطال الدليل بعد تمامه متمسكًا بشاهد يدل على عدم استحقاقه للاستدلال به، وهو استلزامُه فسادًا ما. انظر: عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص٢٣، ٣١.

(٤) المنع هو: طلب الدليل على مقدمة معينة، ويسمى مناقضة ونقضًا تفصيليًا. المرجع السابق ص٢٩.

(٥) الشواهد جمع شاهد، والشاهد: ما يدل على فساد الدليل. المرجع السابق ص٣٣.

الشاهد الأول: «أنا نتصور شريك اللّه تعالى، ولولا أنا نتصوره ونميزه عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع، لأن ما لا يتصور لا يمكن الحكم عليه»[١] وشريك الباري ممتنع لا يمكن ثبوته.

الشاهد الثاني: أنا نتصور الخياليات[٢] كبحر من زئبق وجبل من ياقوت، ونميز بعضها عن بعض، مع أنكم لا تقولون بثبوتها في العدم، لأنها عبارة عن جواهر متصفة بالأعراض، والثابت عندكم ذوات الجواهر والأعراض من غير أن تتصف الجواهر بالأعراض[٣].

الشاهد الثالث: «أنا نتصور وجودات الماهيات قبل دخولها في الوجود، ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض»[٤]، فالعقل يميز بين وجود ابن لي لم يوجد بعد وبين وجود بنت لي، ويمتنع تحقق هذه الوجودات في العدم وذلك «لأن الوجود مناقض للعدم، والجمع بينهما محال»[٥].

الشاهد الرابع: أنا نعقل ماهية التأليف حال عدمها ونميز بينها وبين سائر الماهيات، وهي ممتنعة الثبوت في العدم، «لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص، وذلك لا يتقرر حال العدم بالاتفاق»[٦].

---

(١) الرازي: المحصل ص٥٧.

(٢) الخياليات هي: المعدوم الذي اخترعته المتخيلة وركبته من الأمور المحسوسة. انظر: التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٧٧٠.

(٣) انظر الرازي: المحصل ص٥٧، الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٢٠٦.

(٤) الرازي: المحصل ص٥٧.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق.

ثم يقول الرازي بعد ذكره لهذه الشواهد: «فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهني لا يستدعي تحقق الماهيات خارج الذهن»[١]؛ وذلك لاشتماله على الممتنعات والمركبات الخيالية التي اتفق على عدم تحققها في الخارج.

وأما المنع فخص به وجهين من الوجوه التي استدل بها الخصم على ثبوت المعدوم، وهما تمييز الإنسان بين ما يقدر عليه ومالا يقدر عليه وهما في حال العدم، وتمييزه بين المراد والمكروه وهما في حال العدم كذلك، فمنع الرازي أن يستدل بذلك التمييز على ثبوت المتميز.

وسند المنع «أن المقدور إما أن يكون ثابتًا في العدم أو لا يكون؛ فإن كان ثابتًا لم يكن للقدرة فيه أثر؛ لأن إثبات الثابت محال. . . وإن لم يكن ثابتًا كان ذلك اعترافًا بأن المقدور غير ثابت، وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتًا، وهو الجواب عن قولهم: «المعدوم مراد وكل مراد ثابت»[٢].

الدليل الثاني:

ومبنى هذا الدليل على أن الإمكان صفة ثبوتية، والمتصف بالصفة الثبوتية لابد أن يكون ثابتًا، والمعدوم الممكن حال عدمه متصف بالإمكان؛ فيكون ثابتًا[٣]، أما كون الإمكان وصفا ثبوتيا؛ فلأن الإمكان والامتناع متنافيان، والمتنافيان لابد من كون أحدهما ثبوتيًا والآخر سلبيًا، و«لا يجوز أن يكون الامتناع وصفًا ثبوتيًا، وإلا لكان الموصوف به ثابتًا فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت، هذا خلف»[٤] فثبت أن الإمكان وصف ثبوتي وأما

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق ص٥٨.

(٣) الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٢٠٩، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٩٧.

(٤) الرازي: المحصل ص٥٧.

أن المتصف بالصفة الثبوتية لا بد أن يكون ثابتًا فلأن «ثبوت الشيء لغيره فرع على ثبوت ذلك الغير في نفسه، فلا يجوز أن يتصف المعدوم بصفة ثبوتية»[1].

جواب الرازي عن الدليل الثاني

أجاب الرازي عن حجتهم الثانية بقوله: «والجواب عن الحجة الثانية أن المحكوم عليه بكونه ممكنا إما أن يكون ثابتا في العدم أو لا يكون، والأول باطل، لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية، فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها وإن كان الثاني كان الإمكان وصفا لما ليس بثابت في العدم، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتا في العدم»[2].

رأي الطوسي في المسألة

ينفي الطوسي شيئية المعدوم، ويعتبر ذلك من قبيل الضروريات ففي كتابه «تجريد العقائد» يقول الطوسي: «الوجود يساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه، والمنازع مكابر مقتضى عقله، وكيف تتحقق بدونه مع إثبات القدرة، وانتفاء الاتصاف، وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد، ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات، والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه»[3].

ومع نفي الطوسي لشيئيه المعدوم، إلا أنه تتبع الفخر الرازي بالاعتراض على كل دليل استدل به في المحصل على نفي شيئية المعدوم، وكان في ذلك

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف ٢/١٩٧.

(٢) الرازي: المحصل ص٥٨.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٤.

متحدثًا بلسان القائلين بشيئية المعدوم وسنقف مع اعتراضات الطوسي على كل دليل من أدلة الرازي كلا على حده.

تعقيب الطوسي على الدليل الأول:

أول دليل استدل به الرازي على نفي شيئية المعدوم هو أن الوجود نفس الماهية، وقد مر ذكر رأيه في هذه المسألة واعتراض الطوسي عليه في مبحث اشتراك الوجود[١].

تعقيب الطوسي على الدليل الثاني:

ألزم الرازي -في دليله الثاني- القائلين بشيئية المعدوم بالتناقض؛ حيث يصفون الذوات المعدومة بالثبوت وعدم الثبوت، وقد جاء اعترض الطوسي على هذا الدليل للرازي، ببيان أن الرازي لم يفرق-في نقضه لدليل القائلين بشيئية المعدوم- بين الوجود والثبوت، واعتبرهما شيئا واحدا، وهذا فيه نظر؛ وذلك لأن مبنى دليل المثبتين لشيئية المعدوم على التفرقة بين الوجود والثبوت، فالثبوت عندهم أعم من الوجود، وذلك لأن الثبوت عندهم عبارة عن تحقق الماهية في نفسها سواء ترتب عليها آثارها أم لا، أما الوجود عندهم فهو تحقق الماهية في نفسها مع ترتب آثارها عليها، كإحراق النار، وترطيب الماء، فقول الرازي: «فهي حال ما فرضناها معراة عن صفة الثبوت موصوفة به»، جوابه أنا فرضناها معراة عن الوجود، لا عن الثبوت»[٢].

تعقيب الطوسي على الدليل الثالث

ألزم الرازي في -دليله الثالث- القائلين بشيئة المعدوم، بالتناقض، حيث

---

(١) انظر: ص٧٧، من هذا البحث.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٧٧.

يلزم من قولهم بشيئية المعدوم القول بتناهيه، وذلك لقبوله للزيادة والنقصان، مع أنهم يقولون بعدم تناهي المعدومات الممكنة؛ لأن اللّه عندهم لا يقدر إلا على إيجاد الذوات الثابتة، وقد جاء اعتراض الطوسي على هذا الدليل ببيان أن القائلين بشيئية المعدوم يقولون بأن «الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات، لا في المعدومات»[١]، فلا تناقض في كلامهم إذا.

تعقيب الطوسي على الدليل الرابع

ألزم الرازي -في هذا الدليل- القائلين بشيئة المعدوم بنفي تأثير قدرة اللّه؛ وذلك لعدم وقوع الذوات والوجود -بناءً على القول بشيئية المعدوم- تحت تأثير قدرة اللّه -تعالى-.

وكان تعقيب الطوسي على الإمام الرازي هنا ببيان أنهم يقولون بأن تأثير القادر إنما يكون في اتصاف الذات بالوجودِ، وهذا الاتصاف أمر زائد على الوجود وعلى الذات جميعا، وذلك كالتركيب الذي هو زائد على الأجزاء، وهو بالفاعل، ولا يلزم من كون الأفراد غنية عن التأثير كون المركب غنيا عنه[٢].

تعقيب الطوسي على الدليل الخامس

جاء تعليق الطوسي على الدليل الخامس للإمام الرازي، بأنه يمكن الاعتراض عليه بالوجوه الآتية:

١- التسليم بأن الماهية لا تقتضي الوحدة ولا تقتضي الكثرة، ومنع أن يلزم من ذلك كون الشيء حال عدمه موردًا للصفات المتباينة؛ وذلك لأن الهويات المتباينة لا تلحق الماهية حال عدمها، وإنما ترد عليها إذا خرجت

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص٧٧ بتصرف.

للوجود، فالماهية حال عدمها لا توصف بالكثرة و«السواد حالة العدم لا يوصف بالكثرة»[١].

٢- إن سلمنا تعدد الذوات في العدم، فلا يلزم التباين؛ لأن التباين ليس من لوازم التعدد.

٣- منع أن يكون كل ما لا يكون لازمًا للماهية متباينًا.

تعقيب الطوسي على جواب الرازي عن الدليل الأول للقائلين بشيئية المعدوم

كان تعليق الطوسي على جواب الرازي عن الدليل الأول للقائلين بشيئية المعدوم بنقض سند المنع الذي جاء به الرازي، وذلك لأن الرازي لم يعتبر في ذلك السند التفرقة بين الموجود والثابت عند القائلين بشيئية المعدوم يقول الطوسي: «إنه يقول أثر القدرة والإرادة في المعدوم الثابت هو جعله موصوفًا بالوجود الذي هو أمر وراء الثبوت، وأنت ما أبطلت ذلك، فإن قلت: إني أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبديهة، قلت: فلم لم تقل في أول الباب إن دعواكم بأن «المعدوم شيء» باطل بالبديهة، وتستريح من هذا التطويل»[٢]، فالطوسي يرى أنه كان الأولى بالإمام الرازي عند إبطاله لهذا الدليل بيان أنه مناقض لبديهة العقل.

تعقيب الطوسي على جواب الرازي عن الدليل الثاني للقائلين بشيئية المعدوم

اتهم الطوسي الرازي بأنه اخترع هذه الحجة من عند نفسه، دون أن يقولوا بها وذلك لأنهم لا يقولون بثبوت الإمكان والامتناع ولا يقولون بتقابلهما[٣].

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٧٨.

(٢) المصدر السابق ص٨١.

(٣) المصدر السابق.

تعقيب

١- يوافق الباحث الطوسي في نقده للدليل الثاني الذي جاء به الرازي، وذلك لأن الرازي لم يعتبر التفرقة بين الوجود والثبوت عند القائلين بشيئية المعدوم، وبنى الدليل على أنهما شيء واحد عندهم، وذلك يقال أيضا في نقده لسند المنع الذي جاء به الرازي في جوابه عن الدليل الأول للقائلين بشيئية المعدوم.

٢- جاء تعقيب الطوسي على الدليل الثالث للإمام الرازي بأنه يمكن للقائلين بشيئية المعدوم الاعتراض عليه بأنهم يقولون: إن الزيادة والنقصان يقتضيان التناهي في الموجودات لا في المعدومات، مع أن الطوسي يرى أنه لا فرق في اقتضاء الزيادة والنقصان للتناهي بين الموجودات والمعدومات الثابتة، ومع ذلك لم يشر الطوسي في تعقيبه أن قولهم هذا مردود عليه وليس له أثر في نقض ما جاء به الإمام، مما يدل على تحيز الطوسي، وجَمعِه في نقد الإمام الرازي كل غث وسمين يقول الطوسي في كتابه تجريد العقائد: «وكيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع إثبات القدرة، وانتفاء الاتصاف، وانحصار الموجودات مع عدم تعقل الزائد»[١]، أي مع عدم تعقل أمر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان هذا البرهان في الموجودات دون الثابتات، إذ البرهان يجري في كل ما هو متحقق وثابت والتحقق والثبوت حاصل في الموجودات والمعدومات الثابتة على رأيهم، فخصوصية الوجود لا مدخل لها في صحة إجراء هذا البرهان.

٣- ومثل ذلك حدث في تعقيب الطوسي على الدليل الرابع للإمام الرازي حيث عقب عليه بأنه يمكن للقائلين بشيئية المعدوم الاعتراض عليه بأنهم

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٤.

لا يقولون بأن تأثير القدرة تكون في الذات ولا في الوجود وإنما تكون في اتصاف الذات بالوجود، مع أن الطوسي يرى أن الاتصاف منتف في الخارج ولا تتعلق به القدرة[١]، فلا نقض لدليل الرازي.

٤- عقب الطوسي على الدليل الخامس للرازي بأن للخصم أن يقول: لا يلزم من عدم اقتضاء الماهية للوحدة ولا للكثرة كون الشيء حال عدمه موردًا للصفات المتباينة؛ وذلك لأن الماهية لا تتعدد حال عدمها، وهذا مخالف لما ذهب إليه القائلون بشيئية المعدوم من أن الثابت من كل نوع من الأنواع أفراد غير متناهية[٢].

٥- ذكر الإمام الرازي في تفسيره بعض الآيات القرآنية التي استدل بها المعتزلة على قولهم بشيئية المعدوم وأجاب عنها ومن أمثلة ذلك:

أ- قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٣] فهذه الآية تدل عندهم على شيئية المعدوم وذلك «لأنه تعالى أثبت القدرة على الشيء، والموجود لا قدرة عليه لاستحالة إيجاد الموجود، فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء، فالمعدوم شيء»[٤] وكان جواب الإمام الرازي عليهم في ذلك هو إلزامهم بنقيض كلامهم حيث إنهم يطلقون لفظ الشيء على الموجود والمعدوم، فلو صح استدلالهم بهذه الآية لما صح إطلاق لفظ الشيء على الموجود، لأنه لا قدرة عليه على زعمهم[٥].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر حاشية حسن جبلي، شرح المواقف ٢/ ٢٠٠.

(٣) البقرة: ٢٠.

(٤) الرازي: مفاتيح الغيب ٢/٣١٨، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

(٥) انظر: المصدر السابق.

ب- قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1] وذلك لأن قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ﴾ يقتضي أن يكون لجميع الأشياء خزائن، وأن تكون تلك الخزائن حاصلة عند اللّه -تعالى-، ولا جائز أن يكون المراد من تلك الخزائن الموجودة عند اللّه -تعالى- هي تلك الموجودات من حيث إنها موجودة، لأنا بينا أن المراد من قوله -تعالى-: ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ الإحداث والإبداع والإنشاء والتكوين، وهذا يقتضي أن يكون حصول تلك الخزائن عند اللّه متقدما على حدوثها ودخولها في الوجود، وإذا بطل هذا وجب أن يكون المراد أن تلك الذوات والحقائق والماهيات كانت متقررة عند اللّه -تعالى-، بمعنى أنها كانت ثابتة من حيث إنها حقائق وماهيات، ثم إنه تعالى أنزل بعضها أي أخرج بعضها من العدم إلى الوجود»[2].

وكان جواب الرازي عليهم أن لفظ الخزائن جاءت في الآية على سبيل التمثيل، والمراد من الآية أنه تعالى قادر على إيجاد تلك الأشياء وإخراجها من العدم إلى الوجود[3].

ت- قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمْۚ إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾[4] فقالوا إن اللّه -تعالى- وصف زلزلة الساعة بأنها شيء مع أنها معدومة.

وكان جواب الرازي عليهم بأن «الزلزلة عبارة عن الأجسام المتحركة

---

(١) الحجر: ٢١

(٢) الرازي: مفاتيح الغيب ١٩/ ١٣٤.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) الحج: ١.

وهي جواهر قامت بها أعراض وتحقق ذلك في المعدوم محال، فالزلزلة يستحيل أن تكون شيئا حال عدمها، فلا بد من التأويل بالاتفاق ويكون المعنى أنها إذا وجدت صارت شيئا»[١].

ث- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[٢] وذلك لأنه تعالى «يقول لما أراده: كن فيكون فهو قبل القول له كن لا يكون وهو في تلك الحالة شيء.

والجواب أن هذا بيان لعدم تخلف الشيء عن تعلق إرادته به، فقوله: «إذا» مفهوم الحين والوقت والآية دالة على أن المراد شيء حين تعلق الإرادة به، ولا دلالة فيها على أنه شيء قبل ما إذا أراد وحينئذ لا يرد ما ذكروه لأن الشيء حين تعلق الإرادة به شيء موجود لا يريده في زمان ويكون في زمان آخر بل يكون في زمان تعلق الإرادة، فإذا الشيء هو الموجود لا المعدوم»[٣].

٦- استدل النافون لشيئية المعدوم أيضًا ببعض الآيات القرآنية التي تؤيد مذهبهم منها:

أ- قوله تعالى: ﴿وَقَدۡ خَلَقۡتُكَ مِن قَبۡلُ وَلَمۡ تَكُ شَيۡـًٔا﴾[٤] فهنا نفى - سبحانه- الشيئية عن المعدوم، فبصريح النص المعدوم ليس بشيء.

لكن الزمخشري عند تفسيره لهذه الآية، ذكر أن المراد بالشيء المنفي هنا الشيء الذي يعتد به يقول الزمخشري: «وقوله الحق «شيئا» لأن المعدوم ليس

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ٢٣/ ٢٠٠.

(٢) يس: ٨٢.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب ٢٦/ ٣١٠.

(٤) مريم: ٩.

بشيء، أو شيئا يعتد به كقولهم: عجبت من لا شيء»[١].

ب- قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[٢] وذلك لأن المعدوم لو كان شيئا، «لكانت الأشياء غير متناهية، وقوله: وأحصى كل شيء عددا يقتضي كون تلك المحصيات متناهية، فيلزم الجمع بين كونها متناهية وغير متناهية وذلك محال، فوجب القطع بأن المعدوم ليس بشيء»[٣].

٧- تعد شيئية المعدوم من أشد المسائل غموضًا في علم الكلام، ويرجع الغموض فيها إلى عدة أسباب منها: عدم وجود المراجع الأصلية في المسألة، حيث لم يوجد كتاب واحد للمعتزلة -بين أيدينا- يصرح فيه صاحبه بشيئية المعدوم، وكل ما اعتمد عليه الباحثون في نسبة شيئية المعدوم إلى المعتزلة إنما هي نقول من كتب الأشاعرة عنهم[٤].

٨- لا يمكن الجمع بين القول بشيئية المعدوم كما فهمه الأشاعرة -وهو أنه ثابت ومتحقق في الخارج- والقول بحدوث العالم، لأن المعدوم معدوم في الأزل فإذا كان شيئا فإنه يكون شيئًا في الأزل، مما يعنى قدم العالم، لأن العالم كل ما سوى اللّه، وقد أنكر المعتزلة قدم العالم، وصرحوا بحدوثه، وجعلوه دليلا على إثبات وجود اللّه سبحانه وتعالى[٥]، وجعل المعتزلة

---

(١) انظر: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ٣/ ٧.

(٢) الجن: ٢٨.

(٣) الرازي: مفاتيح الغيب ٣٠/ ٦٨٠، وليس هناك تعقيب من الزمخشري على استدلال النافيين لشيئية المعدوم بهذه الآية.

(٤) انظر: د/ أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ١ / ٢٧٣، دار النهضة العربية-بيروت، الطبعة الخامسة-١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

(٥) القاضي عبد الجبار: المختصر في أصول الدين ص٢٠٣.

القدم صفة من صفات ذاته سبحانه لا يصح أن يشاركه فيها أحد، إذ لو شاركه فيها أحد لكان مِثلا للَّه عز وجل ولتعددت الآلهة، يقول القاضي عبد الجبار في بيان إحدى الطرق التي يستدل بها على حدوث الأجسام: «لو كانت الأجسام قديمة لكانت مثلا للَّه -تعالى- لأن القدم صفة من صفات النفس، والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل، ولا مثل للَّه -تعالى- فيجب أن لا تكون قديمة، وإذا لم تكن قديمة، وجب أن تكون محدثة لأن الوجود يتردد بين هذين الوصفين، وإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة»(١).

ويقول أيضًا في بيان أنه لا يجوز أن تكون صفاته -تعالى- معانى قديمة زائدة على ذاته، : «أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، والأصل في ذلك، أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة، وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالِفَهُ بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلا للَّه -تعالى-، . . . لأن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات»(٢) فهذه النصوص الصريحة من المعتزلة على حدوث العالم، وعلى أنه لا يتصف بالقدم سوى اللَّه -عز وجل- وحرصهم على أن لا يوصف بالقدم أحد سواه، توحي بالشك في أن يكون مراد المعتزلة من قولهم: المعدوم شيء، أنه ثابت ومتحقق في الخارج، ولو كان هذا مرادهم فلا مفر من إلزامهم بالتناقض؛ وذلك لأنه لا يمكن الجمع بين القول بشيئة المعدوم بهذا المعنى الذي يؤدي إلى قدم

---

(١) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص١٩٥، ١٩٦.

(٢) المصدر السابق.

العالم والقول بنفي القدم عن كل ما سوى اللَّه -تعالى-.

٩- يرفض بعض الباحثين المعاصرين(١) أن يكون مراد المعتزلة بقولهم المعدوم شيء أنه ثابت ومتحقق في الخارج، ويرى أن مرادهم من كلامهم هذا ما مر في مسألة جعل الماهيات(٢)، وهو أن المعدوم الممكن ماهيته غير مجعولة، فماهية السواد سواد من غير تأثير المؤثر، وإنما تحتاج ماهية السواد إلى مؤثر حين تتصف بالوجود، ويكون معنى قولهم المعدوم الممكن شيء أن ماهيته ثابتة ومتحققة في الذهن ولا تتوقف على تأثير المؤثر، ويكون تعبيرهم عن هذا المعنى بلفظ الشيء اصطلاحا خاصا بهم حيث يطلقون لفظ الشيء على المعلوم ومما يدعم هذا الرأي:

أ- ما ذكره الشهرستاني حكاية عن المعتزلة أنهم قالوا: «سر مذهبنا أن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذواتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، إذ أمكننا أن نتصور الجوهر جوهرا أو عينا وذاتا، والعرض عرضًا وذاتا وعينًا ولا يخطر ببالنا أنه أمر موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق والمحدث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم، وإذا ترجح جانب الوجود احتاج إلى مرجح، فلا أثر للفاعل بقادريته أو قدرته إلا في الوجود فحسب، فقلنا ما هو له لذاته قد سبق الوجود وهو جوهريته وعرضيته فهو شيء، وما هو له بقدرة القادر هو وجوده وحصوله»(٣).

---

(١) انظر: د/أحمد محمود صبحي: في علم الكلام ١/ ٢٧٥: ٢٧٧.

(٢) انظر: ص١٠٠، من هذا البحث.

(٣) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٥١، مكتبة الثقافة -القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

فهذا النص الذي ذكره الشهرستاني حكاية عن المعتزلة يفهم منه أن الذي جعل المعتزلة يقولون بشيئية المعدوم إنما هو أن الماهية -والتي عبروا عنها هنا بالصفات الذاتية- لا بد وأن تكون ثابتة لا تتعلق بفعل الفاعل، ولا بتأثير المؤثر.

ب- ما ذكره الجرجاني في شرح المواقف من أنه مما يستدلون به على شيئية المعدوم: أن الذوات لو كانت «غير متقررة في أنفسها وكانت بجعل جاعل لم تكن الإنسانية مثلا عند عدم جعل الجاعل إنسانية، وسلب الشيء عن نفسه محال»[١].

فما استدل به المعتزلة هنا على شيئية المعدوم هو نفسه ما استدل به القائلون بعدم جعل الماهيات وهذا يجعلنا نقول إنه من المحتمل أن يكون مرادهم من شيئية المعدوم ما مر في مسألة جعل الماهيات.

إلا أنه ينبغي أن يُنبَه على أنه حتى ولو كان مراد المعتزلة من شيئية المعدوم ما مر في مسألة جعل الماهيات إلا أنهم ينفردون عن القائلين بعدم جعل الماهيات بأن كلامهم لا ينحصر على الماهيات فقط، بل عندهم كل معدوم ممكن فهو ثابت، وهذه المعدومات الثابتة ليست متناهية.

١٠- يرى الدكتور يحيى هويدي أن المعدوم الثابت عند المعتزلة ليس قديما ولا محدثًا، بل هو قسم مستقل بذاته، حيث يرى أن الموجودات عند المعتزلة تنقسم إلى ثلاثة أقسام، قديم ومحدث ومعدوم، وأن اللّه خلق الأشياء لا من لا شيء وإنما من شيء هو المعدوم الممكن الثابت[٢].

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٢١١.

(٢) يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية ص٩٩، ١٠٠، نقلا عن: د/ محمد محمود صبيح: في علم الكلام ١/ ٢٧٦.

وهذا الكلام لا يستقيم مع المنطق السليم، حيث لا يتصور أن يكون هناك شيء ثابت في الخارج لا هو قديم ولا هو محدث، كما لا يستقيم مع كلام المعتزلة الذين صرحوا بأن الموجود ينقسم إلى قديم ومحدث، يقول «أبو سعيد النيسابوري» في استدلاله على حدوث الجسم: «الجسم إذا لم يكن سابقًا للمحدث وجب أن لا يكون قديمًا، فإذا لم يكن قديمًا وجب أن يكون محدثا، لأن الموجود لا يخلو إما أن يكون قديما أو محدثا»[(١)].

١١- القائلون بشيئية المعدوم قالوا بأن الثابت من كل نوع من الأنواع الممكنة أفراد غير متناهية، وقد قالوا ذلك لسببين:

الأول: أن الفاعل إذا أراد شيئا فلا بد أن يكون هذا الشيء ثابتًا في نفسه متميزًا عن غيره، وذلك حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد، وذلك لأن «التخصيص بالوجود إنما يتصور إذا كان المخصص معينًا مميزًا عند المخصص، حتى لا يقع جوهر بدل عرض ولا حركة بدل سكون، ولا بياض بدل سواد»[(٢)].

الثاني: لو كانت المعدومات الممكنة الثابتة في العدم متناهية لأدى ذلك إلى تناهي قدرة اللّٰه سبحانه وتعالى وذلك «أن القادر -سبحانه- باق ثابت، وما من حال من أحواله إلا ويصح أن يوجد في الثاني مثل ما أوجد في الأول»[(٣)] فلو كانت المعدومات الممكنة الثابتة في العدم متناهية لكانت مقدورات اللّٰه عز وجل متناهية، وهذا محال.

---

(١) أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري: في التوحيد، تحقيق د/محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية-١٩٦٨م.

(٢) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٥٢.

(٣) أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري: في التوحيد.

المبحث الرابع

الحـــال

تمهيد

قبل الدخول في هذا المبحث عند كل من الرازي والطوسي لابد من التعرض لبعض المسائل الممهدة له وهي:

أولا: تعريف الحال:

الحال عند القائلين به: صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة.

فقولهم: صفة أي ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير، وهي تخرج الذوات فإنها إما موجودة وإما معدومة، ولا تكون واسطة بينهما.

وقولهم: لموجود يخرج صفة المعدوم فإنها معدومة فلا تكون حالًا.

وقولهم: لا موجودة يخرج الأعراض فإنها متحققة باعتبار ذواتها، وإن كانت تابعة لمحالها في التحيز فهي من قبيل الموجودات.

وقولهم: لا معدومة يخرج السلوب التي تتصف بها الموجودات فإنها معدومات(١).

ثانيا: أقسام الحال:

ينقسم الحال عند القائلين به إلى حال معللة وغير معللة:

أما المعللة فهي: كل حكم ثابت للذات بسبب معنى قائم بالذات، وذلك ككون الحي حيًّا والقادر قادرًا، واشترط أبو هاشم أن يكون هذا المعنى القائم

---

(١) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٦١١.

بالذات مما يشترط في ثبوته الحياة فعنده إيجاب الأحوال المعللة ليست إلا للصفات التي من شرطها الحياة كالعلم والقدرة، وأما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا، وذلك كالسواد والبياض[(١)].

أما الحال الغير معللة فهي: كل صفة تثبت للذات من غير علة زائدة على الذات «وذلك كتحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده، وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود فهي من هذا القسم؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضا، لونًا، سوادا، علمًا، إلى غير ذلك»[(٢)].

ثالثا: الخلاف اللفظي والمعنوي

الخلاف[(٣)] في أي مسألة إما أن يكون خلافًا حقيقيًا أو خلافًا لفظيًا، فالخلاف الحقيقي هو ما كان محل النزاع فيه معنىً واحد، أي أن النفي والإثبات متواردان على معنىً واحد، ويسمى أيضًا بالخلاف المعنوي.

---

(١) انظر: الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص٢٩، ٣٠، تحقيق: د/ حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة، ١٤٣٣هـ- ٢٠١٢م، والجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٨٠، تحقيق: د/ محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٢٧، ١٢٨.

(٢) الإمام الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٨٠، وانظر: البغدادي: الفرق بين الفرق ١٨١، دار الآفاق الجديدة - بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م، وانظر: أستاذنا د/ عبد العزيز سيف النصر: فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية ص٧٣، مطبعة الجبلاوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.

(٣) الخلاف لغة: مأخوذ من خلف يخلف، ومخالفة، يقال: خالفتُهُ مخالفةَ وخلافًا وتخالف القوم واختلفوا إذا ذهب كل واحدٍ إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر وهو ضد الاتفاق، انظر: أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ١/ ١٧٩، المكتبة العلمية - بيروت.

أما الخلاف اللفظي فهو ما كان النفي والإثبات فيه غير متواردين على معنىً واحد وهو اختلاف في اللفظ والعبارة مع الاتفاق على المعنى، ومن أسباب الخلاف اللفظي اختلاف معنى المصطلح الواحد عند المذاهب المختلفة.

رابعا: قيام العرض[1] بالعرض

اختلفت الآراء في حكم قيام العرض بالعرض، فمنعه جمهور المتكلمين، وجوزته الفلاسفة، ومما استدل به جمهور المتكلمين على امتناع قيام العرض بالعرض «أن معنى قيام العرض بالمحل أنه تابع له في التحيز، فما يقوم به العرض يجب أن يكون متحيزًا[2] بالذات ليصح كون الشيء تبعا له في التحيز»[3] والعرض ليس متحيزًا بالذات فلا يصح أن يقوم العرض بالعرض.

وللإمام الرازي رأيان في المسألة ففي كتابه المباحث المشرقية يرى الرازي ما يراه الفلاسفة من جواز قيام العرض بالعرض[4]، ولكنه في

---

(١) العرض هو: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع-أي محل-يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يُحِله ويقوم به، انظر: الجرجاني: التعريفات ص١٢٥.

(٢) المتحيز: هو الحاصل في الحيز، وبعبارة أخرى القابل بالذات أو بالتبعية للإشارة الحسية، وعند المتكلمين لا جوهر إلا المتحيز بالذات أي القابل للإشارة بالذات وأما العرض فمتحيز بالتبع، وعند الحكماء قد يكون الجوهر متحيزًا بالذات وقد لا يكون متحيزًا أصلا كالجواهر المجردة، وعند صاحب المحاكمات على شرحي الإشارات: المتحيز ثلاثة أقسام: إما أن يكون متحيزًا بالاستقلال كالصورة و الجسم، وإما أن يكون متحيزًا بالتبعية إما على سبيل حلوله في الغير كالأعراض أو على سبيل حلول الغير فيه كالهيولي فإنه متحيز بشرط حلول الصورة فيها، انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٤٣٦.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ٢ / ٢٢.

(٤) الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١٥٤، ١٥٥.

المحصل كان مع المتكلمين في قولهم بامتناع قيام العرض بالعرض(١).

وأما الطوسي فجاء رأيه في المسألة موافقا لرأي الفلاسفة من القول بجواز قيام العرض بالعرض(٢).

الآراء إجمالا في الحال

نفى الحال جميع المتكلمين والحكماء إلا القاضي أبوبكر الباقلاني(٣) وإمام الحرمين الجويني(٤) من الأشاعرة(٥) وأبو هاشم(٦) وأتباعه من

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص١١٣.

(٢) انظر: الطوسي: تجريد العقائد ص٦٤.

(٣) أبو بكر الباقِلّاني (٣٣٨ - ٤٠٣هـ) هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر: قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة، وسكن بغداد فتوفي فيها، كان جيد الاستنباط، سريع الجواب، وجّهه عضد الدولة سفيرا عنه إلى ملك الروم، فجرت له في القسطنطينية مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها، من كتبه (إعجاز القرآن) و(الإنصاف) و(مناقب الأئمة) و(دقائق الكلام) و(الملل والنحل) و(هداية المرشدين) و(الاستبصار) و(تمهيد الدلائل) و(البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامة إلخ) و(كشف أسرار الباطنية) و(التمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل)، انظر: الزركلي: الأعلام ٦/ ١٧٦.

(٤) الجويني (٤١٩-٤٧٨هـ) هو: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي. ولد في جوين (من نواحي نيسابور) ورحل إلى بغداد، فمكة حيث جاور أربع سنين. وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها، وكان يحضر دروسه أكابر العلماء، له مصنفات كثيرة، منها «غياث الأمم والتياث الظلم» و«العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية» و«البرهان» في أصول الفقه، و«الشامل» في أصول الدين، و«الإرشاد» في أصول الدين، و«الورقات» في أصول الفقه، انظر: الزركلي: الأعلام ٤/ ١٦٠.

(٥) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ص٦٣١.

(٦) أبو هاشم (٢٤٧-٣٢١هـ) هو: عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، من أبناء =

المعتزلة، وأبو هاشم أول من قال بالحال ولم تكن هذه المسألة معروفة عند المتكلين قبله[١].

رأي الإمام الرازي في المسألة

اتفق رأي الإمام الرازي في جميع كتبه -التي تعرض فيها لذكر الحال- على نفي الحال، ولم يقل بثبوته في أي كتاب من كتبه[٢].

دليل الرازي على نفي الحال:

استند الرازي في نفيه للحال على القضية البديهية القائلة بأن المعلوم إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، وهذه القضية شرطية منفصلة حقيقية[٣] فطرفاها لا يجتمعان ولا يرتفعان والحال -كما هو معروف- صفة لموجود لا موجودة

= أبان مولى عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها، وتبعته فرقة سميت «البهشمية» نسبة إلى كنيته «أبي هاشم» وله مصنفات منها «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه، انظر: الزركلي: الأعلام ٤/ ٧.

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٤٠٧، والعجالي المعتزلي: الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء ص٢١٧، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٩٠، والإيجي: المواقف ص٤٧، والجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٨٠، وله أيضا: الشامل في أصول الدين ص٢٩٤، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٢٧.

(٢) انظر: الرازي: المحصل ص، وشرح معالم أصول الدين ص١٠١.

(٣) القضية الشرطية المنفصلة الحقيقية: هي التي يحكم فيها بالتنافي بين جزأيها في الصدق والكذب معًا، كقولنا: (إما أن يكون العدد زوجًا أو فردًا)، وتسمى هذا القضية بمانعة الجمع والخلو معًا، وهي تتركب من الشيء ونقيضه، أو من الشيء والمساوي لنقيضه، انظر: نجم الدين الكاتبي القزويني: تحرير القواعد المنطقية ص٢٩٩، وأستاذنا د/ محمد ربيع الجوهري: ضوابط الفكر ص٣٧.

ولا معدومة، وهذا رفع لطرفي القضية الحقيقية، فهو باطل. ثم نوه الإمام الرازي على أن المراد بالموجود في هذه القضية كل ما يشير العقل إليه وله تحقق بوجه ما والمراد بالمعدوم كل ما يشير العقل إليه وليس له تحقق بوجه ما فإذا فسر الموجود والمعدوم بغير ذلك فقد تحصل الواسطة حينئذ ويصير الخلاف لفظيًا، يقول الإمام الرازي: «لنا أن بديهة العقل حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه وإما أن لا يكون، فالأول هو الموجود والثاني هو المعدوم، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا، وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيًّا»[1].

إبطال الإمام الرازي لأدلة المثبتين للحال

احتج القائلون بثبوت الحال بدليلين يثبتون في كل منهما شيئا لا يصح أن يكون موجودًا ولا يصح أن يكون معدومًا فهو إذا لا موجود ولا معدوم وهذا هو الحال.

الدليل الأول:

احتج فيه المثبتون للحال بأن الوجود وهو وصف مشترك بين الموجودات لا موجود ولا معدوم فهو حال.

أما كونه لا موجود فلأنه لو كان موجودًا «لكان مساويًا في الموجودية للماهيات الموجودة، ولا شك في أنه مخالف لها بوجه ما، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالموجودية المشتركة بين الوجود والماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز، فيكون للوجود

---

(١) الرازي: المحصل ص ٦١.

وجود آخر، ويلزم التسلسل، وذلك محال»[١].

وأما كونه لا معدوم فلأن «الموجودية مناقضة للمعدومية، والشيء لا يكون عين نقيضه»[٢] فثبت أن هناك صفة لاهي موجودة ولاهي معدومة وهذا هو الحال.

اعتراض الرازي عليه

جاء اعتراض الرازي على الدليل الأول بمنع القضية القائلة: بأنه لو كان الوجود موجودًا لزم التسلسل، وسند المنع أنه يلزم التسلسل إذا اشترك الوجود والماهيات الموجودة في وجه ثبوتي واختلفا في وجه آخر ثبوتي، أما إذا اختلفا في أمر عدمي فلا يلزم التسلسل، بيان ذلك: «أن الوجود يشارك الماهية الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي، وهو أن الوجود وإن كان موجودًا، لكن ليس معه شيء آخر، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة، لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية، وإذا كان الأمر كذلك لم يلزم أن يكون الوجود موجودًا بوجود آخر، بل يكون موجوديته عين ماهيته، وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل».

الدليل الثاني:

وهذا الدليل كسابقه، ذكر فيه المثبتون للحال شيئا يصح أن يكون حالًا عندهم وهو الأجناس[٣] والفصول[٤] على زعمهم، حيث ادعوا أنها لا يمكن

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الجنس: هو كلي مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو، انظر: الجرجاني: التعريفات ص٧٠.

(٤) الفصل هو: كلي يحمل على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره، كالناطق =

أن تكون موجودة ولا يمكن أن تكون معدومة فلا يبقى إلا أن تكون لا موجودة ولا معدومة؛ فهي أحوال إذًا.

وبيان ذلك أنهم قالوا الأنواع المختلفة قد تشترك في جنس واحد، ويختلف كل منها عن الآخر بفصل يميزها عما عداها، وذلك مثل السواد والبياض اللذين يشتركان في جنس واحد هو اللونية ويختلف كل منهما عن الآخر بفصل يميزه عما عداه، فالجنس والفصل اللذان يتركب منهما الماهية النوعية «إما أن يكونا موجودين أو معدومين، أو لا موجودين ولا معدومين، والأول باطل، وإلا لزم قيام العرض بالعرض[(١)]، والثاني باطل؛ لأنا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست أعدامًا صرفه، فبقي الثالث وهو المطلوب»[(٢)].

اعتراض الرازي عليه

جاء اعتراض الرازي على هذا الدليل بأن اختار كون الأجناس والفصول موجودة، وسلم بلازم ذلك الاختيار وهو قيام العرض بالعرض يقول الرازي: «لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين، قوله: «يلزم منه قيام العرض بالعرض» قلنا هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم»[(٣)].

= والحساس بالنسبة للإنسان، انظر: الجرجاني: التعريفات ص١٤٠.

(١) إذ لا بد أن يقوم أحد ذينك الجزئيين بالآخر، وإلا لم يلتئم منهما حقيقة واحدة وحدة حقيقية، الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ٧.

(٢) الرازي: المحصل ص ٦٢

(٣) الرازي: المحصل ص٦٣.

نقض إجمالي لأدلة المثبتين للحال ورد الرازي عليه

وبعد نقض الرازي لأدلة المثبتين للحال تفصيلًا، نقل عن النافين للحال نقضًا إجماليًا لجميع أدلة القائلين بثبوته، وهذا النقض يقوم على أنه يلزم من أدلتهم التسلسل يقول الرازي: «ثم قالت النفاة: رأينا حاصل أدلة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعًا إلى حرف واحد، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها، وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف، ثم بينوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم، فأثبتوا الواسطة، قالوا: وهذا يقتضي أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية؛ لأن هذه الأحوال التي يثبتونها لاشك أنها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالًا، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير النهاية»[1].

ولكن الإمام الرازي لم يرتض هذا النقض، ورأى أن هذا الإلزام غير وارد على القائلين بالحال؛ وذلك لأن الحالية أي مفهوم الحال الذي يشترك فيه سائر الأحوال ليس حالًا بل هو وصف عدمي؛ وذلك لأن مفهوم الحال هو مالا يكون موجودًا ولا معدومًا، وكل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدومًا لا حالًا، فلم يلزم أن يكون للحال حال.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

يرى الطوسي ما يراه جمهور المتكلمين والحكماء من نفي الحال، يقول الطوسي: «وهو -أي الوجود- يرادف الثبوت، والعدم يرادف النفي،

---

(١) الرازي: المحصل ص٦٢.

فلا واسطة»[١] إلا أن الطوسي تتبع الإمام الرازي في كل جزئية من جزئيات هذه المسألة، وهذا ما سوف نقف عليه تفصيلًا.

تعقيب الطوسي على الاستدلال الذي استدل به الرازي على نفي الحال

جاء تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في هذا الاستدلال مؤكدًا لما نوه عليه الإمام الرازي من أنه يراد بالموجود في القضية البديهية القائلة: «كل معلوم إما موجود أو معدوم» يراد بالموجود فيها كل ما يشير العقل إليه وله تحقق بوجه ما، ويراد بالمعدوم فيها كل ما يشير العقل إليه وليس له تحقق بوجه ما، فإذا فسر الموجود والمعدوم بغير ذلك فقد تحصل الواسطة حينئذ ويصير الخلاف لفظيًا، حيث بين الطوسي أن القائلين بالحال يطلقون لفظ الموجود على كل ذات لها صفة الوجود، ويطلقون لفظ المعدوم على كل ذات ليس لها صفة الوجود، ويقصدون بالذات كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال، وبما أن الصفة لا تعلم ولا يخبر عنها إلا بتبعية الغير فهي ليست ذات، فهي إذا لا موجودة ولا معدومة، وانتهى الطوسي إلى ما انتهى إليه الإمام الرازي من أن الخلاف لفظي فقال: «والحق أن الخلاف في هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ»[٢].

تعقيب الطوسي على اعتراض الرازي على الدليل الأول للقائلين بالحال

اتهم الطوسي الإمام الرازي بأنه اخترع هذا الدليل للقائلين بالحال دون أن يقولوا هم به، وذلك لأن هذا الدليل يخالف أصولهم؛ حيث إن «الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين، فإن طرفي النقيض يجب أن يقتسما

(١) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٤.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٨٦.

للاحتمالات، وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم، والحال ليس بموجود ولا معدوم، فقوله: «الموجودية مناقضة للمعدومية والشيء لا يكون عين نقيضه» لا يوافق أصولهم»[١] ثم بين الطوسي أن الصواب في صياغة هذا الدليل على مذهبهم أن يقال: الوجود لا موجود ولا معدوم، أما كونه لا موجود، فلأن الموجود هو: كل ذات لها صفة الوجود، والوجود صفة، فلا يكون موجودًا، أما كونه لا معدومًا فلأن الموجود والمعدوم لا يجتمعان، لأن الذات الموصوفة بالوجود لا تكون غير موصوفة به[٢].

تعقيب الطوسي على اعتراض الرازي على الدليل الثاني للقائلين بالحال

لم يرتض الطوسي جواب الرازي عن الدليل الثاني، والذي التزم فيه قيام العرض بالعرض باعتباره أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم، وأجاب الطوسي بجواب لم يلتزم فيه هذا الإلزام، يقول الطوسي: «الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو لا تكون، والثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخلة في مفهومات ما يشترك في تلك الصفات أو لا تكون» ثم بين الطوسي أن أي من هذه الصفات لا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض:

أما الصفات الثبوتية الداخلة في مفهومات ما يشترك فيها، فلأنها تكون جزءًا لتلك المفهومات، كاللون الذي يشترك فيه السواد والبياض، فهو جزء من مفهوم السوادية والبياضية، والجزء لا يكون عرضًا قائمًا بالمركب، فلا يلزم من اتصاف المختلفات بها قيام العرض بالعرض.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: الطوسي: تلخيص المحصل ص٨٦.

أما الصفات الثبوتية الغير داخلة في مفهومات ما يشترك فيها كالعرض الذي يوصف به السواد والحركة فلأنه لا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامها بهما إلا بدليل منفصل.

«أما الصفات السلبية فهي غير ثابتة ولا يلزم من الاتصاف بها قيام عرض بعرض»[(١)].

تعقيب الطوسي على رد الرازي للنقض الإجمالي لأدلة القائلين بالحال

لم يوافق الطوسي الإمام الرازي في رده للنقض الإجمالي الموجه للقائلين بالحال، وذلك لأن هذا الرد لا يوافق مذهبهم، حيث إنهم لا يقولون بأن الحال سلب محض، بل يقولون بأنه وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم، والدليل على أن الحال ليس سلبا محضًا عندهم أنهم لا يجعلون الممتنع حالًا مع أنه ليس بموجود ولا معدوم، مما يدل على أن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم[(٢)].

ثم بين الطوسي أن ما يراه صحيحًا في الرد على هذا النقض، وهو ما يتمشى مع مذهبهم أن يقال: الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف، فليس هناك حال تشترك فيه جميع الأحوال، حتى يلزم أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية ويلزم التسلسل، وذلك لأن المثلين عندهم «ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد، والحال ليس بذات ولا ذات ذات، فلا يوصف بالتماثل والاختلاف، بيانه أن الذات هي ما تدرك بالانفراد، والحال لا تدرك بالانفراد، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر، إذا كان كل حال يدرك مع شيء آخر، والمشترك ليس بمدرك بالانفراد، حتى يحكم بأن المدرك من

---

(١) المصدر السابق ص٨٩.

(٢) انظر: الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٠، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٠٦.

أحدهما هو المدرك من الآخر»[١] فالحال إذا لا يدرك منفردا حتى يكون للأحوال المختلفة مفهوم واحد تشترك فيه، فلا يلزم التسلسل.

تعقيب

١- قد يعترض معترض ويقول: ذُكر في ثنايا البحث أن الإمام الرازي والطوسي اتفقا على أن النزاع في المسألة راجع إلى الألفاظ، وإذا كان ذلك كذلك فلا قيمة لذكر الأدلة والاعتراض عليها، لأنه لا يوجد خلاف حقيقي بين الفريقين.

ويدفع هذا الاعتراض بأن يقال: يوجد هنا خلاف لفظي وخلاف معنوي، أما الخلاف المعنوي فهو في إثبات أو عدم إثبات أمر ليس موجودا أصالة ولا معدوما مع كونه موجودًا بالطبع، أما الخلاف اللفظي فهو أنه هل يعتبر هذا الأمر واسطة بين الموجود والمعدوم ويسمى بالحال أو لا[٢].

٢- الباحث يرى أن الطوسي محق في دعواه أن الدليل الأول الذي ذكره الرازي للقائلين بالحال لا يوافق أصولهم؛ وذلك لأن الموجود عندهم ليس نقيضاً للمعدوم، إلا أن صياغة الرازي لهذا الدليل لا يؤثر على صحة الاستدلال به وذلك لأن اتصاف الوجود بالعدم، محال، كاتصاف الوجود بنقيضه الذي هو اللاوجود وذلك لأن العدم أخص من اللاوجود، وثبوت الأخص يستلزم ثبوت الأعم[٣].

٣- اعتراض الرازي على الدليل الثاني، يخالف ما ذكره -بعد ذلك- في المحصل من امتناع قيام العرض بالعرض[٤].

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٠.

(٢) انظر: عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٣/ ٤.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٠٢.

(٤) انظر: الرازي: المحصل ١١٣.

٤- ما ذكره الطوسي في اعتراضه على الدليل الثاني للقائلين بالحال يصح أن يكون وجهًا في رد هذا الدليل، وهو لا يتناقض مع رد الرازي عليه، بل إن الطوسي في كتابه تجريد العقائد اعتبر صحة قيام العرض بالعرض وجهًا في رد هذا الدليل، وهنا لم ينوه الطوسي على صحة ما ذهب إلية الرازي باعتباره وجهًا آخر في رد هذا الدليل، مما يدل على عدم حيادية الطوسي في نقده للإمام الرازي، والباحث يرى أن أقوى اعتراض وجه إلى الدليل الثاني للقائلين بالحال هو اعتراض الفلاسفة بأن الأجناس والفصول التي تتقوم بها الأنواع موجودات في الأذهان لا في الأعيان فلا يلزم من قيام الفصل بالجنس قيام العرض بالعرض، لأن الجنس والفصل ليس لهما وجود في الخارج[١].

٥- يتفق الباحث مع الطوسي في أن الحال ليس سلبا محضا عند القائلين به، فما أورده الرازي دفاعًا عنهم لا يصح على مذهبهم.

٦- القائلون بنفي الحال لا يثبتون الصفات المعنوية[٢]، بل هي عندهم عبارة عن قيام صفات المعاني بذاته -تعالى- وليس لها عندهم ثبوت في الخارج، أما القائلون بالحال، فيثبتون الصفات المعنوية، وهي عندهم صفات ثابتة قائمة بذاته -تعالى-[٣].

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٦٤.

(٢) سميت صفات معنوية: لأن الاتصاف بها فرع الاتصاف بصفات المعاني، فإن اتصاف المحل بكونه عالما أو قادرا، لا يصح إلا إذا قام به العلم والقدرة، فصفات المعاني علل للصفات المعنوية وملزومة لها، فلهذا نسبت إليها، وسميت الصفات المعنوية، انظر: السنوسي: شرح أم البراهين ص٣٢، ٣٣.

(٣) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ص ٦٢٩، ٦٣٠، والآمدي أبكار الأفكار ٣/ ٢٥٤، والسنوسي: شرح أم البراهين ص٣٣، والصفاقسي: تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد ص٧٦، تحقيق: الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

الفصل الثاني
موقف الطوسي من الإمام الرازي
في مباحث
الوجوب والإمكان والقدم والحدوث

ويشتمل على تمهيد وخمسة مباحث

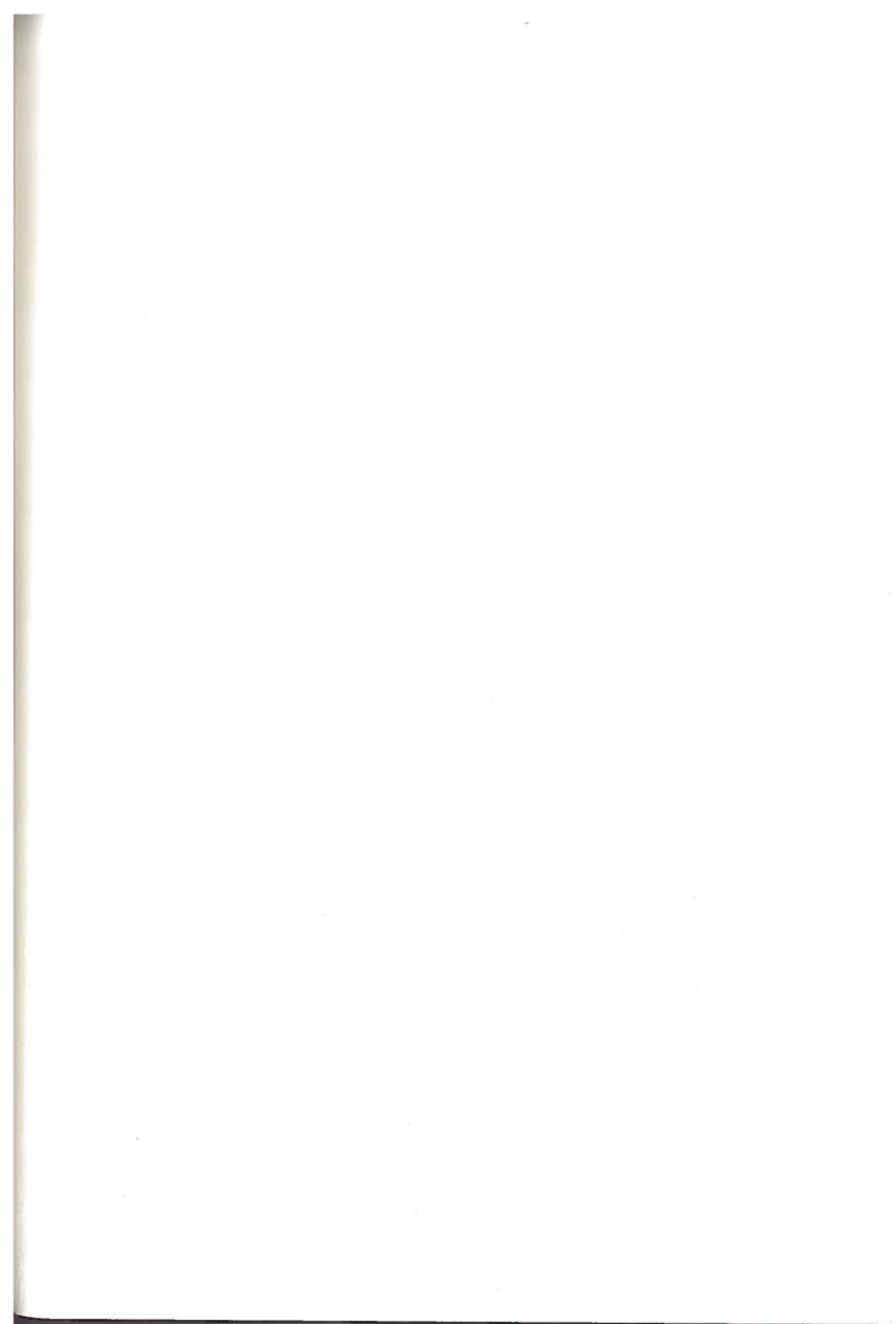
المبحث الأول: شبهة حول إمكان وجود الواجب.

المبحث الثاني: خواص الواجب لذاته.

المبحث الثالث: خواص الممكن لذاته.

المبحث الرابع: القديم يستحيل استناده إلى الفاعل.

المبحث الخامس: كل محدث مسبوق بمادة ومدة على زعم الفلاسفة.



التمهيد

قبل الدخول في هذا الفصل لابد من التقديم له ببعض المسائل

١- تعريف الوجوب والامتناع والإمكان

عرف الإمام الغزالي الواجب بأنه: «الضروري الوجود»، وعرف المحال بأنه: «الضروري العدم» وعرف الممكن بأنه: «الذي لا يلزم ضرورة وجوده ولا عدمه»(١).

وعرف الإمام الآمدي الواجب بأنه: «ما يلزم من فرض عدمه المحال»، وعرف الممتنع بأنه: «ما لو فرض موجودا لزم عنه المحال» وعرف الممكن بأنه: «ما لو فرض موجودا أو معدوما لم يلزم عنه محال، ولا يترجح أحد الأمرين له إلا بمرجح من خارج»(٢).

لكن يعاب على جميع هذه التعريفات وقوعها في الدور حيث لا يمكن أن يُعرف كل واحد من الثلاثة إلا بذكر غيره في التعريف، فيقال مثلا: الوجوب هو: امتناع العدم، والامتناع هو: وجوب العدم، والإمكان هو: لا وجوب الوجود والعدم(٣).

---

(١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة ص٢٠٤.

(٢) الآمدي: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين ص ٧٩، ٨٠، تحقيق: د/ حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة- القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف ص٦٨، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٦٨، الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٠٩، التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ٢/ ١٧٥٩.

يقول ابن سينا: «وقد يعسر علينا أن نعرف حال الواجب والممكن والممتنع بالتعريف المحقق أيضا بل بوجه العلامة، وجميع ما قيل في تعريف هذه مما بلغك عن الأولين قد يكاد يقتضي دورا، وذلك لأنهم على ما مر لك في فنون المنطق إذا أرادوا أن يحدوا الممكن أخذوا في حده إما الضروري وإما المحال ولا وجه لهم غير ذلك، وإذا أرادوا أن يحدوا الضروري أخذوا في حده إما الممكن وإما المحال، وإذا أرادوا أن يحدوا المحال أخذوا في حده إما الضروري وإما الممكن»[١].

والإمام الرازي يرى أيضا أنه لا يمكن تعريف هذه المصطلحات إلا بالوقوع في الدور يقول الرازي: «اعلم أنه لا يمكننا تعريف كل واحد من الأمور الثلاثة إلا ببيانات دورية، لأنا إذا أردنا تعريف الواحد منها لم نجد شيئا نعرفه به إلا بسلب الآخرين عنه مثل أن نقول: الممكن هو الذي لا يكون ضروريا، والضروري هو الذي لا يمكن عدمه أو الذي لا يمكن وجوده[٢]، وإذا لم نجد شيئا في تعريف كل واحد منها إلا سلب الآخرين عنها صار التعريف دوريا»[٣].

وقد ذهب الطوسي إلى ما ذهب إليه الإمام الرازي حيث يقول عند حديثه عن تعريف الوجوب والإمكان والامتناع: «والبحث في تعريفها كالوجود»[٤] أي أن تعريفها بديهي، ومن عرفها لم يعرفها إلا بتعريفات دورية[٥].

(١) ابن سينا: الشفاء- الإلهيات، ص٣٥.

(٢) الضروري في استعمال الرازي هنا يشمل الواجب والممتنع، فالواجب هو الذي لا يمكن عدمه، والممتنع هو الذي لا يمكن وجوده.

(٣) الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١١٣.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٦.

(٥) يقول الطوسي في تعريف الوجود والعدم: «وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين، =

فلا يصح شيء في تعريف هذه المصطلحات إلا إذا قصد صاحب التعريف أن يكون تعريفه تعريفا لفظيا[١] فيصح حينئذ، حيث لا يشترط في التعريف اللفظي ما يشترط في الحقيقي.

٢- هل الوجوب والإمكان المبحوث عنهما في كتب المتكلمين هو الوجوب والإمكان عند المناطقة؟

يستعمل المنطقيون والمتكلمون كلا من مصطلح الوجوب والإمكان والامتناع، ولكنها عند المناطقة عبارة عن كيفيات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، وذلك أن كل قضية لابد فيها من نسبة بين المحمول والموضوع، وهذه النسبة لابد وأن تكون مكيفة بكيفية ما في نفس الأمر، فإذا حصلت هذه النسبة في العقل اعتبر العقل لها كيفية ما، وقد يعبر عن هذه الكيفية التي اعتبرها العقل بلفظ يدل عليها، وتسمى الكيفية الثابتة للنسبة في نفس الأمر بمادة القضية، والكيفية التي اعتبرها العقل للنسبة تسمى جهة القضية المعقولة، وتسمى العبارة الدالة على جهة القضية المعقولة بجهة القضية الملفوظة[٢].

ومن كيفيات النسب الوجوب والإمكان والامتناع، يقول الإمام الرازي:

= أو الذي يمكن أن يخبر عنه أو نقيضه أو بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر، بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء أعرف من الوجود» تجريد العقائد ص٦٣.

(١) التعريف اللفظي هو: الذي يقصد به الإشارة إلى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم أنّ اللفظ المذكور موضوع بإزاء الصورة المشار إليها. فمعنى قولنا الغضنفر الأسد إنّ ما وضع له الغضنفر هو ما وضع له الأسد، فالمستفاد منه تعيين ما وضع له لفظ الغضنفر من بين سائر المعاني والعلم بوضعه له، التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ص٤٨٣.

(٢) قطب الدين الرازي: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية ص٢٧٥.

«ثبت في علم المنطق أن الوجوب والامتناع والإمكان كيفيات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، مثلا إذا قلنا: «الإنسان يجب كونه حيوانًا» فالإنسان هو الموضوع، والحيوان هو المحمول، وثبوت الحيوان للإنسان هو النسبة وهي المسماة بالرابطة، ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا الوجوب كيفية لهذه النسبة»[١].

والسؤال الآن هل هناك فرق بين استعمال مصطلح الوجوب والإمكان والامتناع عند المناطقة وبين استعمالاتها عند المتكلمين؟

هناك خلاف بين العلماء في الجواب عن هذا السؤال:

فيرى صاحب المواقف أن استعمال هذه المصطلحات في كتب المتكلمين أخص من استعمالها في كتب المناطقة، فهي عند المتكلمين كيفيات لنسب المحمولات إلى الموضوعات في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، فالوجوب عند المتكلمين هو: ضرورة ثبوت الوجود للموضوع كقولنا: اللَّه واجب الوجود، والامتناع عندهم هو: استحالة ثبوت الوجود للموضوع كقولنا: شريك الباري ممتنع الوجود، والإمكان عندهم هو: لا ضرورة ولا استحالة ثبوت الوجود للموضوع كابن لي بعد سنة ممكن الوجود.

أما استعمالها في كتب المناطقة فيعم جميع القضايا سواء كانت محمولاتها وجود الشيء في نفسه أو شيئا آخر، فالوجوب عندهم هو: ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، والامتناع هو: استحالة ثبوت المحمول للموضوع، والإمكان هو: لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول للموضوع[٢].

---

(١) الرازي: الأربعين في أصول الدين ص١/ ١٤٦.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف ص٦٩، والجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٢٤، ١٢٥.

ويرى **صاحب المقاصد** أنه ليس هناك فرق بين استعمال هذه الكيفيات في كتب المتكلمين واستعمالها في كتب المناطقة، فالوجوب عند الجميع ضرورة ثبوت المحمول للموضوع، فإن كان المحمول هو الوجود يكون الموضوع واجب الوجود لذاته كقولنا اللّه واجب الوجود، وإن كان المحمول شيئا آخر غير الوجود، يكون المحمول واجب الثبوت لموضوعة كقولنا الأربعة يجب لها الزوجية، فالزوجية واجبة الوجود للأربعة وليست واجبة الثبوت لنفسها، ومثل هذا يقال في الإمكان والامتناع[١].

وفي تصور الباحث أن الخلاف بين صاحب المواقف وصاحب المقاصد لفظي، وذلك لأنه لا منافاة بين أن يكون معنى هذه المصطلحات واحدا عند المناطقة والمتكلمين وبين أن يقتصر المتكلمون في استعمال هذه المصطلحات على قضايا مخصوصة يكون محمولها الوجود وليس شيئا آخر.

يقول التهانوي: «والمشهور أنّ المبحوث عنها في فنّ الكلام هي التي جهات القضايا في المنطق، لكن في قضايا مخصوصة محمولاتها وجود الشيء في نفسه، فإنّه إذا أطلق المتكلّمون الواجب والممكن والممتنع أرادوا بها الواجب الوجود والممكن الوجود والممتنع الوجود»[٢].

والطوسي يرى كذلك عدم التفرقة بين استعمال هذه المصطلحات عند المتكلمين واستعمالها عند المناطقة يقول الطوسي: «وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في أنفسها جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها وهي الوجوب والامتناع والإمكان وكذا العدم»[٣].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٦٧.

(٢) التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٧٦٠.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٦.

٣- ما ذُكر في تعريف هذه المصطلحات، وما ذُكر من الفرق بين استعمال المناطقة لها واستعمال المتكلمين، إنما هو في الاستعمال الأصلي والحقيقي لهذه المصطلحات، وهو كونها كيفيات لنسب المحمولات إلى الموضوعات، لكن هذه المصلحات قد تستعمل لمعاني أخرى على سبيل المجاز، والعلاقة بين المعنى الحقيقي والمعاني المجازية أن المعاني المجازية من لوازم المعنى الحقيقي.

ومن المعاني المجازية للوجوب:

أ- اقتضاء الوجود بحسب الذات.

ب- الاستغناء عن الغير، وعدم التوقف عليه.

ت- الشيء الذي به تمتاز ذات الواجب عن الممكن والممتنع.

ومن المعاني المجازية للإمكان:

أ- عدم اقتضاء الوجود أو العدم.

ب- عدم الاستغناء عن الغير والتوقف عليه.

ت- الشيء الذي به تمتاز ذات الممكن عن الواجب والممتنع.

وبهذه الاستعمالات المجازية صح وصف اللّه -تعالى- بالوجوب ووصف الممكنات بالإمكان[١].

٤- هل الوجوب والإمكان والامتناع أمور وجودية أم اعتبارية عدمية؟

قبل الإجابة على هذا السؤال لابد من توضيح معنى كل من كلمة وجودي وعدمي واعتباري:

---

(١) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١١٤، والمطالب العالية ١/ ٢٨١، ٢٨٩، والجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١١٠، ١١١، وسعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٦٥، ٢٦٦، وعبد الحكيم السيالكوتي: حاشيته على شرح المواقف ٣/ ١١٠.

أولا: معنى كلمة وجودي

تطلق كلمة وجودي ويراد بها عدة معاني منها:

أ- الموجود في الخارج[١] وهذا المعنى هو المقصود عند إطلاق لفظ الوجودي على أي من هذه المفهومات، أي الوجوب والإمكان، والوجودي بهذا المعنى مقابل الاعتباري.

ب- ما لا يكون السلب والعدم جزءا من مفهومه، سواء كان موجودا في الخارج أو لا، وتأتي كلمة وجودي بهذا المعنى عند الحديث عن التقابل بين المفهومات، فيقال: التقابل إما أن يكون بين أمرين وجوديين أو بين أمر وجودي وآخر عدمي، فإذا كان بين أمرين وجوديين فإما أن يكون تعقل كل منهما بالقياس إلى الآخر أو لا، الأول هو تقابل التضايف والثاني هو تقابل التضاد، وإن كان بين وجودي وعدمي فإما أن يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي أو لا، الأول هو تقابل العدم والملكة، والثاني هو تقابل الإيجاب والسلب، فالمراد بالوجودي هنا هو ما لم يكن السلب والعدم جزءا من مفهومه[٢]، وقد اعترض صاحب المواقف على هذا المعنى لمفهوم الوجودي، بأنه يلزم منه أن تكون جميع الأمور الاعتبارية وجودية؛ حيث لا يدخل في مفهومها العدم، ولم يقل أحد بذلك[٣].

ت- الوجود مضافا إلى مطلق الشيء، أو مضافا إلى شيء مخصوص[٤].

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٥٩، الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ٨٧، ٩٦، عبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ١١٥.

(٢) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٥٩، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ٢٣٠.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف ص٦٦.

(٤) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٥٩، عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ١/ ٩٢، ٩٣.

ث- مفهوم يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود، كمفهوم السواد فإنه لا يستقل بالموجودية بنفسه وإنما لا بد لاتصافه بالوجود قيامه بموجود، فمفهوم السواد يوصف بأنه وجودي سواء عرض له الوجود الخارجي أم لا(١).

ثانيا: معنى كلمة عدمي

تطلق كلمة عدمي على عدة معانٍ منها:

أ- المعدوم في الخارج.

ب- ما كان السلب أو العدم جزءا من مفهومه.

ت- العدم مضافا إلى مطلق الشيء، أو مضافا إلى شيء مخصوص(٢).

ثالثا: معنى كلمة اعتباري

الاعتباري هو: «ما لا تحقق له إلا بحسب فرض العقل»(٣) فالأمور الاعتبارية ليس لها وجود في الخارج وإنما وجودها في العقل فقط، وهي تنقسم إلى قسمين:

أ- أمور اعتبارية ينتزعها العقل من الأمور الموجودة في الخارج، كالوجوب والإمكان فإنها أمور اعتبارية انتزعها العقل من الموجودات الخارجية وليس لها وجود بنفسها، ومعنى ثبوتها في نفس الأمر أن مبدأ انتزاعها شيء موجود في الخارج يمكن للعقل أن ينتزع منه تلك الأمور الاعتبارية ويصفه بها.

---

(١) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ٩٥، وحسن جبلي: حاشية على شرح المواقف ٣/ ٩٥، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٥٩.

(٢) نفس المصدرين السابقين.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٦٠.

ب- أمور اعتبارية يخترعها العقل من عند نفسه دون أن ينتزعها من أمور موجودة في الخارج كاختراع الذهن لصورة إنسان ذي رأسين، وصورة الغول[١].

وبعد تعريف هذه المفاهيم الثلاثة، نعود إلى الإجابة على السؤال السابق، هل الوجوب والإمكان والامتناع مفهومات وجودية أم عدمية؟

اتُفِقَ على كون الامتناع عدميا وعُد ذلك من قبيل الضروريات، ونُبه عليه بأن الامتناع لو كان ثبوتيا للزم ثبوت الممتنع؛ لأن ثبوت الصفة للموصوف يستدعى ثبوت الموصوف في نفسه، وثبوت الممتنع محال[٢].

هذا بالنسبة للامتناع، أما بالنسبة للوجوب والإمكان، فذهب المتكلمون إلى أنهما أمران اعتباريان ليس لهما وجود في الخارج، وذهب الحكماء إلى أنهما وجوديان بمعنى موجودان في الخارج[٣].

وذهب الإمام الرازي إلى أن الإمكان عدمي، ليس له وجود في الخارج، فيقول: «الإمكان ليس من الأمور الموجودة»[٤] وفي كتابه الأربعين ذكر أربعة من الأدلة على استحالة أن يكون الإمكان صفة موجودة[٥].

---

(١) دستور العلماء ٣/ ١٣٧، ١٣٨.

(٢) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٢٥، والحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص٣٤، مؤسسة الأعلى للمطبوعات- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

(٣) انظر: نجم الدين القزويني: حكمة العين ص٢٠، تحقيق: صالح آيدين بن عبد الحميد التركي، وانظر أيضا: دستور العلماء ١/ ١١٥. وليس معنى ذلك أنه مستقل بالوجود في الخارج بل يحتاج إلى محل يحل فيه، لأنه من الأعراض، العرض هو: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به الجرجاني: معجم التعريفات ص١٢٥.

(٤) الرازي: المطالب العالية ٣/ ٩٢.

(٥) الرازي: الأربعين: ١/ ٧٩.

أما بالنسبة للوجوب فلم يثبت رأي الإمام الرازي فيه على قول واحد، بل انتقل رأيه فيه بين التردد وبين القطع بكونه ثبوتيا.

حيث تردد في كتابيه المباحث المشرقية وشرح الإشارات والتنبيهات، ولم يقطع بكون الوجوب ثبوتيا أو عدميا، يقول الإمام في كتابه المباحث المشرقية بعد ذكره لأدلة كل من القائلين بوجود الوجوب في الخارج والقائلين باعتباريته: «وهذه كلمات مشكلة نسأل اللّٰه تعالي التوفيق لتحقيق الحق فيها»[(١)] وفي شرحه للإشارات والتنبيهات يقول بعد ذكر أدلة القائلين بكون الوجوب أمرا ثبوتيا: «ثم لئن سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على كون الوجوب أمرا ثبوتيا، لكن ههنا ما يدل أيضا على كونه عدميا من وجوه»[(٢)] ثم ذكر وجهين من الوجوه التي يستدل بها من قال باعتبارية الوجوب.

أما في كتابه الأربعين فقد قطع الرازي بكون الوجوب ثبوتيا، ونصر رأيه ذلك بدليلين[(٣)]، أما الطوسي فيرى أن الوجوب والإمكان أمران اعتباريان ليس لهما وجود في الخارج يقول الطوسي: «والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد»[(٤)] ويقول في سياق حديثه عن الوجوب والإمكان والامتناع: «والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم»[(٥)]؛ وذلك لأن المعدوم الممتنع يصدق عليه أنه واجب العدم ويصدق عليه أنه مستحيل الوجود، والمعدوم الممكن يوصف

---

(١) الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١١٨.

(٢) الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٣٦٥.

(٣) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ٦٢.

(٤) الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٤٨، النشر البلاغة-قم، الطبعة الأولى ١٣٧٥.

(٥) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٧.

بالإمكان وهو لم يوجد بعد، فدل ذلك على أن هذه الأمور الثلاثة عدمية لا ثبوتية؛ وذلك لاستحالة اتصاف المعدوم بأمر ثبوتي.

٥- ينقسم كل من الواجب والممتنع إلى ما بالذات وإلى ما بالغير.

فالواجب لذاته: هو الموجود الذي يمتنع عدمه، وليس الوجود له من غيره، بل من نفس ذاته.

والواجب لغيره: هو الممكن الموجود الذي يمتنع عدمه، وليس وجوده من ذاته، بل من غيره[١].

والممتنع لذاته: هو الذي يكون عدمه في الخارج ضروريا، ومقتضى هذا العدم ذاته. والممتنع لغيره: هو الممكن الذي يكون عدمه في الخارج ضروريا، ومقتضى هذا العدم غيره[٢].

أما الإمكان فهو ذاتي فقط، وليس هناك إمكان غيري، إذ لو كان الإمكان غيريا «لكان الشيء في نفسه واجبا أو ممتنعا، أي ضروري الوجود أو العدم بالذات، ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير، فيرتفع ما بالذات، وهو محال بالضرورة»[٣].

٦- إذا تصورنا ماهية الممكن مع اعتبار وجودها أو وجود علتها، كانت واجبة بالغير، وإذا تصورناها مع اعتبار عدمها أو عدم علتها كانت ممتنعة بالغير، وإنما يعرض لها الإمكان الصرف إذا أخذناها من حيث هي هي دون اعتبار وجودها أو وجود علتها، أو عدمها أو عدم علتها[٤].

---

(١) انظر: الغزالي: معيار العلم: ص٣٤٥، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م، والجرجاني: التعريفات ص٢٠٨، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ٢٩٨.

(٢) عبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ٢٣١.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٦٧، وانظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٨١.

(٤) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٦٩.

٧- ينقسم الإمكان إلى إمكان بالمعنى العام وإمكان بالمعنى الخاص.

فالإمكان العام هو: سلب الضرورة عن أحد الطرفين-إما طرف العدم وإما طرف الوجود-مع السكوت عن الطرف الآخر، فإذا سلبنا الضرورة عن العدم دخل فيه الواجب والممكن الخاص، وإذا سلبنا الضرورة عن الوجود دخل فيه الممتنع والممكن الخاص.

مثال الأول: قولنا: «اللّٰه ممكن الوجود»، و«الإنسان ممكن الوجود»، فهنا سلبنا الضرورة عن طرف العدم بالنسبة لكل من الإنسان واللّٰه، إلا أن الطرف الآخر وهو الوجود مسلوب الضرورة عن الإنسان؛ إذ أن الوجود بالنسبة للإنسان غير ضروري، وغير مسلوب الضرورة بالنسبة لله؛ إذ أن الوجود بالنسبة لله -تعالى-ذاتي لا ينفك عنه.

مثال الثاني: وهو سلب الضرورة عن الوجود، قولنا: «الإنسان ممكن العدم»، و«شريك الباري ممكن العدم»، فهنا سلبنا الضرورة عن طرف الوجود بالنسبة لكل من الإنسان وشريك الباري، إلا أن الطرف الآخر وهو العدم، مسلوب الضرورة عن الإنسان، إذ أن عدمه غير ضروري، وغير مسلوب الضرورة عن شريك الباري، وذلك لأن العدم ضروري بالنسبة إليه.

والممكن الخاص داخل في الممكن العام على الوجهين[١].

والإمكان الخاص هو: «سلب الضرورة عن الطرفين نحو: «كل إنسان كاتب» فإن الكتابة وعدم الكتابة ليس بضروري له»[٢].

---

(١) الرازي: منطق الملخص ١٥٣، والجرجاني: التعريفات ص٣٣، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ١/١١٨، وصادق الساعدي: نافذة على الفلسفة ص٤٩، مكتب تخطيط وتقنية التعليم، جامعة المصطفى العالمية-قم، الطبعة الثالثة.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص٣٣.

واختلف في سبب تسمية الممكن العام بذلك فذهب الإمام الرازي إلى أنه سمي بذلك لأنه أعم من الممكن الخاص، وقد عاب الرازي على بن سينا قوله بأن سبب تسميته بالعام هو نسبته إلى العامة يقول الرازي: «وفي كلام الشيخ إشارة إلى أن هذا المعنى إنما سمي إمكانا عاما لأن العامة يريدون بالممكن ذلك، وهو بعيد لبعد العامة عن إدراك هذه الاعتبارات، بل الأولى أن يكون اشتقاقه من العموم، فإن هذا المعنى بالنسبة إلى غيره أعم»[1].

وبناءً على ما سبق في تعريف الممكن العام والممكن الخاص لا يصح وصف واجب الوجود بالإمكان الخاص، إنما يصح وصفه بالإمكان بالمعنى العام، بمعنى سلب ضرورة العدم عنه، كما يصح وصف شريك الباري بالإمكان بالمعنى العام، بمعنى سلب ضرورة الوجود عنه.

يقول صاحب كتاب دستور العلماء: «والله -تعالى- ليس ممكنا بالإمكان الخاص لكنه ممكن بالإمكان العام المقيد بجانب الوجود أي الإيجاب. وشريك الباري أيضا ممكن لكن بالإمكان العام المقيد بجانب العدم»[2].

٨- ينقسم القدم في اصطلاح المتكلمين والحكماء إلى قدم ذاتي وقدم زماني:

أ- **فالقدم الذاتي هو**: عدم المسبوقية بالغير، وحاصله عدم احتياج الشيء في وجوده إلى غيره، وهو يستلزم الوجوب، والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره.

ب- **والقدم الزماني هو**: عدم المسبوقية بالعدم، والقديم بالزمان هو الذي لا أول لزمان وجوده.

---

(١) الرازي: منطق الملخص ص١٥٣، ولم أعثر في كلام بن سينا على ما نسبه إليه الإمام الرازي.

(٢) عبد النبي نكري: دستور العلماء ١/١١٨، وانظر: الغزالي: معيار العلم ص٣٤٣.

والقدم الذاتي أخص من القدم الزماني، لأن كل ما ليس مسبوقا بالغير، فهو ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس.

٩- ينقسم الحدوث عند المتكلمين والحكماء إلى حدوث ذاتي وحدوث زماني:

أ- **فالحدوث الذاتي هو**: المسبوقية بالغير سبقا ذاتيا، فالحادث بالذات هو الذي يكون وجوده من غيره.

ب- **والحدوث الزماني هو**: المسبوقية بالعدم سبقا زمانيا، وحاصله وجود الشيء بعد عدمه، فالحادث الزماني هو: الذي سبق عدمه وجوده سبقا زمانيا.

والحدوث الزماني أخص من الذاتي، لأن كل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير، ولا عكس[١].

١٠- القدم والحدوث وصفان للوجود، وقد توصف الماهية بهما باعتبار اتصاف وجودها بهما[٢].

١١- سنتعرض في مباحث هذا الفصل لمباحث الواجب والممكن والقديم والحادث، دون مصادرها التي هي الوجوب والإمكان والقدم والحدوث، وذلك لأن المُشتق أخص من المُشتق منه، ومعرفة الأخص تستلزم معرفة الأعم دون العكس[٣].

---

(١) انظر: الجرجاني: التعريفات ٧٤، ١٤٤، ١٤٥ وأبي البقاء الكفوي: الكليات ص٧٢٧، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/٣٠٦، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ٣/ ٤٥.

(٢) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/٣٠٦.

(٣) انظر: السنوسي: شرح صغرى الصغرى ص٥٠، دار الرازي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

المبحث الأول

شبهة حول إمكان وجود الواجب[١]

بعد تقسيم الإمام الرازي الموجودات إلى واجب وممكن شرع في حكاية شبهة قد ترد على هذا التقسيم، ويرى أصحاب هذه الشبهة -كما حكاها الرازي عنهم- عدم إمكانية وجود الواجب؛ حيث زعموا أنه يترتب على وجوده المحال.

وستقوم الدراسة هنا بإيراد الشبهة إجمالا ، ثم تقف مع كل جزئية من جزئياتها ، وبيان الطوسي منها تفصيلا .

الشبهة إجمالا :

وجود الواجب غير وجوبه، وإذا كان وجوده غير وجوبه، فإما أن يكون بينهما ملازمة أو لا يكون، فإذا لم يكن بينهما ملازمة صح انفكاك الوجود عن الوجوب فلا يكون ذلك الوجود واجبا ، وصح انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك مستحيل، وإذ كان بينهما ملازمة فإما أن يكون كل منهما لازما للآخر وإما أن يكون الوجود مستلزما للوجوب، وإما أن يكون الوجوب مستلزما للوجود، وإما أن يكون الوجود والوجوب معلولين لعلة واحدة، وكل هذه الصور مستحيلة؛ إذًا وجود الواجب مستحيل.

---

(١) الإمكان هنا هو الإمكان بالمعنى العام، حيث يصح وصف وجود الواجب بالإمكان بالمعنى العام، بمعنى سلب ضرورة العدم عنه، ولا يصح وصفه بالإمكان بالمعنى الخاص، راجع ص١٤٤ ، من هذا البحث.

الشبهة تفصيلا:

تقوم الشبهة على عدة أجزاء وهي كالآتي:

الجزء الأول: وجود الواجب غير وجوبه

ويستدلون عليه بدليلين:

الدليل الأول: الوجود مشترك معنوي بين الموجودات، فلو كان هناك موجود واجب لشارك سائر الموجودات في الوجود، ولامتاز عنهم بالوجوب، «وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود غير الوجوب»[(١)].

وهذا الاستدلال يشاركهم فيه الإمام الرازي في كتابه المطالب العالية، حيث قال الإمام الرازي في معرض رده لكلام الفلاسفة القائلين بأن واجب الوجود لذاته لا حقيقة له إلا الوجود المجرد: «إنا قد دللنا على أن لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن بحسب مفهوم واحد، وإذا ثبت هذا فنقول: إما أن يكون المعقول من كونه -تعالى- موجودا والمعقول من كونه -تعالى- واجبا لذاته : أمر واحد من غير تغاير البتة، وإما أن يكون المعقول من كل واحد منهما مغايرا للمعقول من الآخر، والأول باطل، لأنه لما كان كونه واجبا لذاته غير مشترك فيه بينه وبين الممكنات، وجب أن لا يكون كونه موجودا أمرا مشتركا فيه بينه وبين الممكنات، فوجب القطع بأن كونه موجودا مغاير لكونه واجبا»[(٢)].

الدليل الثاني: «أنا ندرك التفرقة بين قولنا «الموجود واجب» وبين قولنا «الموجود موجود» ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقي الفرق»[(٣)].

---

(١) الرازي: المحصل ٦٥.

(٢) الفخر الرازي: المطالب العالية ١/ ٢٩٧.

(٣) الرازي: المحصل ٦٥.

الجزء الثاني: إذا ثبت أن الوجود غير الوجوب فإما أن يكون بينهما ملازمة أو لا يكون:

أ- فإذا لم يكن بينهما ملازمة صح انفكاك الوجود عن الوجوب فلا يكون ذلك الوجود واجبا، بل ممكنا، وهو غير المقصود إثباته، وصح انفكاك الوجوب عن الوجود، وهو محال، وذلك لأن الوجوب صفة ويستحيل قيام الصفة بدون الموصوف.

ب- وإذا كان بينهما ملازمة فهي محصورة في أربع صور:

الأولى: أن يكون كل منهما لازما للآخر، وهو محال لاستلزامه الدور.

الثانية: أن يكون الوجود مستلزما للوجوب، وهذا أيضا محال؛ لسببين:
الأول: لأنه يؤدي إلى أن يكون كل موجود واجبا، وهو خلاف الواقع المشاهد، الثاني: ولأنه يلزم منه أن يكون «الوجوب معلولا، وكل معلول ممكن لذاته، وكل ممكن لذاته واجب بعلته، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر، لا إلى نهاية، وهو محال»[1].

وقد ذكر الرازي في كتابه المطالب العالية سببا ثالثا لاستحالة أن يكون وجود الواجب مستلزما لوجوبه، وهو «أن مسمى الوجود هو القدر المشترك بينه وبين الممكنات، وما به المشاركة يمتنع أن يستلزم ما به الممايزة، لأن الأشياء المتساوية في النوع يمتنع أن تلزمها لوازم مختلفة بالنوع»[2].

الثالثة: أن يكون الوجوب مستلزما للوجود، وهو محال؛ وذلك «لأن الوجوب نعت الوجود وكيفيته، فيكون مفتقرا إليه، فلو كان الوجود مفتقرا إليه لزم الدور، وهو محال»[3].

---

(١) الرازي: المحصل ص٦٥.

(٢) الفخر الرازي: المطالب العالية ١/ ٢٩٨.

(٣) الرازي: المحصل ص٦٥.

الرابعة: أن يكون وجود الواجب ووجوبه معلولين لعلة أخرى، وهذه الصورة مستحيلة أيضا لأن هذه العلة لا تخرج عن ثلاثة أحوال:

الأولى: أن تكون هذه العلة متصفة بذلك الوجود والوجوب، وهذا محال لسببين:

الأول: أن العلة متقدمة على المعلول فيلزم أن تكون هذه العلة -التي هي علة الوجود والوجوب- متقدمة على ذلك الوجود والوجوب، فقبل ذلك الوجود والوجوب لم تكن هذه العلة موجودة ولا واجبة، فهي معدومة، فيكون المعدوم علة للوجود والوجوب، وهذا محال.

الثاني: يلزم منه كون الوجوب معلولا، وهو محال كما تقدم.

الثانية: أن تكون هذه العلة صفة لوجود الواجب ووجوبه، وهذا محال لاستلزامه الدور، وذلك لأن الصفة مفتقرة إلى الموصوف، فلو كان وجود الواجب ووجوده معلولين لهذه العلة، للزم افتقار الوجود والوجوب لهذه العلة المفتقرة إليهما فيلزم الدور، وهو محال.

الثالثة: أن تكون هذه العلة غير متصفة بوجود الواجب ولا بوجوبه ولا صفة لهما، وهذا محال أيضا؛ لأنه يلزم عنه أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا إلى علة منفصلة عنه، وهذا محال.

يقول الإمام الرازي في بيان الصورة الرابعة من صور الملازمة المحتملة بين وجود الواجب ووجوبه: «ومحال أن يكونا معلولي علة، لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما أو صفة لهما، أو لا موصوفة ولا صفة، والأول محال؛ وإلا لكان ما ليس بموجود ولا واجب علة الوجوب والوجود، لكن كون ما ليس بموجود ولا واجب علة للوجوب والوجود محال، لأن ما ليس بموجود فهو معدوم، فيكون المعدوم علة للوجود والوجوب، هذا خلف؛

ولأنه يلزم كون الوجوب معلولا، وهو محال على ما تقدم. والثاني محال وإلا عاد الإشكال في كيفية ذلك اللزوم. والثالث محال لأنه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقرا إلى على منفصلة وهذا خلف»[1].

وبعد بيان:

١-استحالة جميع صور الملازمة بين وجود واجب الوجود ووجوبه.

٢-وبيان أن الصورة الأولى من صورتي الانفكاك وهي انفكاك وجود واجب الوجود عن وجوده، لا تثبت إلا ممكن الوجود.

٣-وبيان استحالة الصورة الثانية من صورتي الانفكاك بين وجود واجب الوجود ووجوبه،

لم يبق إلا القول بأن وجود واجب الوجود مستحيل.

ثم أورد صاحب الشبهة اعتراضا قد يرد على شبهته وأجاب عنه

أولا: الاعتراض

وهو يتمثل في منع إحدى مقدمتي الدليل الذي استدل به على استحالة الصورة الثالثة من صور الملازمة بين وجود الواجب ووجوده، وهي المقدمة القائلة: الوجوب نعت الوجود وكيفيته، فيكون مفتقرا إليه.

وسند المنع أن يقال: الوجوب سلبي، والشيء السلبي غير مفتقر، ولا محتاج إلى شيء أصلا لعدميته، فالوجوب غير محتاج إلى الوجود، فلا يلزم الدور المحال

ثانيا: الجواب

وقد أجاب صاحب الشبهة بجوابين:

الجواب الأول: وهو إبطال السند الذي جاء به المانع، وهو قوله:

---

(١) الرازي: المحصل ص٦٥، ٦٦.

«الوجوب سلبي» وذلك بمعارضته بدليلين:

الأول: الوجوب هو تأكيد الوجود والوجود نقيض العدم، فيستحيل أن يكون الوجوب عدميا؛ وذلك لأن الشيء لا يتأكد بنقيضه.

الثاني: الوجوب نقيض اللاوجوب، واللاوجوب عدمي، لأنه يحمل على المعدومات، حيث أن اللاوجوب يصدق إما على الممتنع وإما على الممكن الخاص، والممتنع عدم محض، والممكن الخاص لا يمتنع بقاؤه على العدم، ويصدق عليه حينئذ اللاوجوب أيضا، فالمفهوم من اللاوجوب يصدق على العدم المحض في الصورتين، فلابد أن يكون عدميا، وإلا لزم قيام الصفة الموجودة بالعدم المحض، وهو محال[١].

وإذا كان اللاوجوب عدميا لزم أن يكون الوجوب وجوديا وذلك لأن نقيض العدمي الوجودي؛ فالوجوب وجودي.

الجواب الثاني: وهو على سبيل التسليم الجدلي والمجاراة لكلام الخصم، بأن يقال: لو سلمنا بكون الوجوب سلبيا، لامتنع أن يكون مقتضيا للوجود، لامتناع كون العدم مقتضيا للوجود، فالاستحالة مازالت قائمة، فدليلنا على استحالة وجود الواجب مازال قائما.

يقول الإمام الرازي في بيان الاعتراض على الشبهة وجواب أصحاب الشبهة عنه: «لا يقال: الوجوب سلبيّ، لأنا نقول: إنه يتأكد الوجود به، والشيء لا يتأكد بنقيضه؛ ولأنه نقيض اللاوجوب الذي هو عدميّ، لكونه محمولا على العدم، فيكون وجوديا، سلمنا كونه سلبيا، لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب، لامتناع كون العدم مقتضيا للوجود، ولا بالعكس، وإلا كان كل موجود واجبا»[٢].

---

(١) انظر: المطالب العالية ٢/ ١٢٦.

(٢) الرازي: المحصل ص٦٦.

جواب الرازي على هذه الشبهة التي أوردها

اكتفى الرازي في رده على هذه الشبهة المتشعبة الجوانب، برد الأساس الذي بنيت عليه، وهو قول صاحب الشبهة: «الواجب لذاته يساوي سائر الموجودات في أصل الوجود ويخالفها في الوجوب، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فالوجود غير الوجوب»[(١)].

فهنا بنى صاحب الشبهة قوله بأن وجود الواجب غير وجوبه على أن الوجود مشترك معنوي بين الموجودات.

وكان رد الرازي عليه أن الاشتراك المعنوي بين الموجودات باطل، فما بني عليه فهو باطل فوجود الواجب نفس وجوبه وليس غيره.

يقول الرازي في رده لهذه الشبهة: «والجواب أنه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ما تقدم»[(٢)].

وقد تقدم في مبحث اشتراك الوجود، أن الإمام الرازي يرى في المحصل أن الوجود مشترك لفظي وليس مشتركا معنويا، مخالفا بذلك آراءه في الكتب الأخرى، حيث يرى في الكتب المتقدمة على المحصل ككتاب المباحث المشرقية، وكتاب نهاية العقول أن الوجود مشترك معنوي بين الموجودات، ويعتبر ذلك من قبيل البديهيات، كما يرى الرازي في كتابه المطالب العالية المتأخر عن المحصل أن الوجود مشترك معنوي، ويقيم على ذلك عشرة من الأدلة[(٣)].

موقف الطوسي من هذه الشبهة

كان موقف الطوسي في رده لهذه الشبهة مختلفًا عن موقف الإمام

---

(١) الرازي: المحصل ص٦٥.

(٢) الرازي: المحصل ص٦٦.

(٣) انظر ص ٧٧ من هذا البحث.

الرازي، حيث لم يكتف الطوسي برد الأساس الذي بنيت عليه كما فعل الإمام الرازي، بل تتبع كثيرا من أجزائها بالنقض والرد على النحو التالي:

١- اعترض الطوسي على إحالة صاحب الشبهة للوجه الثاني من أوجه الملازمة بين وجود واجب الوجود ووجوبه، وهو أن يكون الوجود مستلزما للوجوب، وقد ذكر صاحب الشبهة سببين لهذه الإحالة، الأول: أن القول بأن الوجود مستلزم للوجوب يلزم منه أن يكون كل موجود واجبا وهذا خلاف الواقع، الثاني: يلزم من هذا القول أن يكون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن وكل ممكن لابد له من علة توجده فقبل هذا الوجود وجود آخر لا إلى نهاية، وهو محال، وقد تتبع الطوسي هذين السببين بالرد والاعتراض:

رد الطوسي للسبب الأول:

لم يسلم الطوسي بأنه يلزم من كون وجود الواجب مستلزما للوجوب أن يكون كل موجود واجبا، وسند منعه هذا يعد نتيجة لمقدمتين:

الأولى: أن الوجود وإن كان مشتركا معنويا إلا أنه لا تتساوى أفراده في صدقه عليها، فهو يقال على وجود العلة والمعلول بالتقدم والتأخر، ويقال على الجوهر والعرض بالأولوية وعدمها، ويقال على القار وغير القار[١] كالسواد والحركة بالشدة والضعف، ويقال على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة، فهو مقول على أفراده على سبيل التشكيك[٢].

الثانية: «المعاني المشتركة على سبيل التشكيك لا يقتضي استلزام بعضها لشيء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشيء، مثلا نور الشمس يستلزم زوال

---

(١) تنقسم الأعراض قسمان، قار الذات، وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود، كالبياض والسواد، وغير قار الذات، وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود، كالحركة والسكون، انظر: الجرجاني: التعريفات ص١٢٥.

(٢) الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٣٣، ٣٤.

العشي، وسائر الأنوار لا يقتضيه، لكون النور مشتركا بين نورها وبين سائر الأنوار بالتشكيك»[١].

اعتراض الطوسي على السبب الثاني:

كان اعتراض الطوسي على السبب الثاني من وجهين:

الوجه الأول: عبارة عن قاعدة عامة: وهي أنه لا يلزم من كون الشيء لازما لشيء آخر كونه معلولا له؛ لأن كون الشيء معلولا لشيء آخر يعنى أنه مفتقر إليه، وكون الشيء لازما لشيء آخر لا يعنى أنه مفتقر إليه، بل يعنى أن وجوده شرط لوجوده.

والدليل على أنه لا يلزم من كون الشيء لازمًا لشيء آخر كونه معلولا له: أنه يمتنع أن يكون هناك شيئان كل منهما علة للآخر؛ لأن العلة متقدمة على المعلول، فلو كان علة لعلته للزم تقدمه على نفسه، وهو محال، ولا يمتنع أن يكون هناك شيئان كل منهما مستلزم للآخر وشرطًا له، لأن ذلك يستلزم أن يكون كل منهما مع الآخر لا قبله، وهو ما يسمى بدور المعية، وقد أجازه المحققون من الأشاعرة[٢]، يقول الطوسي: «لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا»[٣].

الوجه الثاني: أن الوجوب، وكذا الإمكان، والامتناع ليست بموجودات في الخارج حتى تتصف بالإمكان أو الوجوب، بل هي أمور اعتبارية تحصل في العقل عند إسناد شيء إلى الوجود الخارجي، فهي عبارة عن كيفيات لنسبة المحمول «الوجود» إلى الموضوع، يقول الطوسي: «والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل في العقل من إسناد المتصورات إلى

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص ٩٣، ٩٤.

(٢) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٤/٤٠٦، وابن تيمية: شرح العقيدة الأصفهانية ص٥٦، المحقق: محمد رياض الأحمد، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٤.

الوجود الخارجي، وهي في أنفسها معلولات للعقل بشرط الإسناد المذكور، وليست بموجودات في الخارج حتى تكون علة للأمور التي يسند إليها أو معلولا لها، كما أن تصور زيد وإن كان معلولا لمن يتصوره، لا يكون علة لزيد ولا معلولا، وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسندا إلى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب»[١] فالوجوب ما هو إلا أمر عقلي، علته العقل لا شيء آخر وليس له وجود في الخارج حتى يوصف بالإمكان أو الوجوب.

٢- اعترض الطوسي على إحالة صاحب الشبهة للوجه الرابع من أوجه الملازمة بين وجود واجب الوجود ووجوبه، وهو أن يكون كل من الوجوب والوجود معلولين لعلة أخرى، ووجه اعتراض الطوسي أن إحالة هذا الوجه بجميع صوره مبنية على كون الوجوب والوجود موجودين في الخارج، وهذا خلاف الواقع. يقول الطوسي في نقض هذا الوجه: «هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج متباينين، وذلك محال»[٢].

وقد مر في المسائل التمهيدية أن الوجوب من كيفيات نسب المحمولات إلى الموضوعات وأنه من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج عند المتكلمين وقد وافقهم في ذلك الطوسي، وذُكر أن الرازي تردد في الحكم على الوجوب بكونه اعتباريا أو وجوديا.

أما الوجود فقد ذهب الحكماء، وبعض المتكلمين القائلين بزيادة الوجود على الماهية إلى أنه من الأمور العدمية التي يمتنع أن يكون لها وجود في الخارج[٣]، وذلك لعدة أمور منها:

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص ٩٤.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ٩٤، ٩٥.

(٣) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٢/ ٩٤ : ٩٨، وانظر: عبد الرازق اللاهيجي: شوارق =

أ- أن الموجود في الخارج هو ما له مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجود، وليس للوجود مفهوم مغاير لنفسه حتى يعرض له الوجود.

ب- الموجود في الخارج هو ما تعلق به الوجود، وتعلق شيء بشيء يقتضي تغايرهما، فيكون الوجود مغايرا للموجود، فلا يكون الوجود موجودا.

ت- لو كان الوجود موجودا في الخارج لكان له وجود في الخارج، وذلك الوجود موجود فله أيضا وجود، ويلزم التسلسل وهو محال[١].

وقد جاء رأي الطوسي موافقا هذا المذهب في عدمية الوجود، يقول الطوسي في تجريد الاعتقاد: «والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه وهو من المعقولات الثانية»[٢] أي أن الوجود لا يقوم بنفسه بل لابد له من محل يقوم به، فهو ليس بذات، بل هو صفة توصف بها الموجودات، كما أنه ليس صفة عينية كالسواد والبياض بل هو صفة عقلية، توجد في العقل فقط وليس لها وجود في الخارج، ولذلك فهو من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأول في الذهن.

وبهذا يكون الطوسي قد أبطل إحالة صاحب الشبهة للوجه الرابع من أوجه الملازمة بين وجود الواجب ووجوبه، لأن صاحب الشبهة قد بنى هذه الإحالة على أن وجود الواجب ووجوبه موجودان في الخارج ويترتب على وجودهما أنهما إذا كانا معلولين لعلة أخرى فلابد أن تكون هذه العلة موجودة في

= الإلهام في شرح تجريد الكلام ١/ ١٥٧.

(١) انظر: شمس الدين الأصفهاني: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ١/ ٣١٤، ٣١٥، تحقيق: د/ خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، وانظر: عبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١/ ٤٦٧، ٤٦٨.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٩.

الخارج، غير متوقفة عليهما، وأن يكونا مفتقرين لهذه العلة، فإذا أبطلنا كون الوجود والوجوب موجودين في الخارج بطل كل ما يترتب عليه من أحكام.

٣- اعتراض الطوسي على جواب صاحب الشبهة على الاعتراض الذي وُجِهَ إلى شبهته

وقد ذُكر أن صاحب الشبهة قد أجاب عن هذا الاعتراض بجوابين أحدهما على سبيل المنع والآخر على سبيل التسليم والمجاراة لكلام الخصم، وقد اعترض الطوسي على كل من هذين الجوابين:

أولا: اعتراض الطوسي على الجواب الأول:

وهو اعتراض على الدليلين الذين ذكرهما صاحب الشبهة للدلالة على أن الوجود وجودي وليس بعدمي أو سلبي.

واعتراضه على الدليل الأول عبارة عن منع الملازمة بين أن يكون الوجوب عدميا أو سلبيا وبين أن يتأكد الشيء بنقيضه، وسند منعه أن مفهوم «السلبي هو سلب شيء عن شيء، وسلب شيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه»[1] أي أنه لا يلزم من كون الوجوب سلبيا أن يكون نقيضا للوجود، فإن من معاني الوجوب بالذات عدم الافتقار إلى سبب منفصل، وهذا المعنى وإن كان سلبيا إلا أنه ليس نقيضا للوجود بل هو تأكيد له.

وهذا الدليل ذكره الرازي في كتابه المطالب العالية، في معرض نقضه لدلائل الفلاسفة على وحدانية واجب الوجود، حيث ذكر أن دلائل الفلاسفة على وحدانية واجب الوجود مبنية على أن الوجوب مفهوم ثبوتي، وأن هذا الدليل مما يتمسكون به في إثبات وجودية الوجوب، ولم يسلم الرازي لهم هذا الدليل، بل إنه أخذ من تفسير مقدمته الصغرى دليلا على

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٥.

نقيض مدعاهم، حيث قال: «ما المراد من قولكم: الوجوب تأكيد الوجود؟ إن أردتم به أن ما يكون واجب الوجود لذاته، فإنه لا يفتقر في وجوده إلى سبب منفصل، فهذا معقول، إلا أن هذا المعنى. مفهوم سلبي، والأمر فيه ظاهر. وإن عنيتم به كون تلك الماهية مقتضية لذلك الوجود فقد دللنا على أن اقتضاء الشيء لشيء آخر، يمتنع أن يكون موجودا زائدا[1]، وإلا لزم التسلسل. وإن عنيتم بهذا التأكيد مفهوما ثالثا، فلا بد من بيانه»[2].

وكان اعتراض الطوسي على الدليل الثاني مركبا من منع ونقض:

أما المنع فكان عبارة عن منع ما ذكره صاحب الشبهة من أنه إذا كان اللاوجوب عدميا فلابد أن يكون الوجوب وجوديا، وسند منعه أنه لا استحالة في أن يكون الوجوب واللاوجوب عدميين، ولا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين، وذلك لأن نقيض عدمية شيء وجود ذلك الشيء، لا عدمية سلب ذلك الشيء[3]، فعدمية الوجوب نقيضها رفع تلك العدمية أي وجودية الوجوب، وليس نقيضها عدمية اللاوجوب، وذلك لأن التناقض يرجع إلى الإيجاب والسلب، وعدمية اللاوجوب ليست سلبا لعدمية

---

(١) مما استدل به الرازي على أن معنى الوجوب اقتضاء ماهية الواجب لوجود نفسها معني سلبي، قوله: (ذلك الاقتضاء إن كان أمرا ثبوتيا، مغايرا لتلك الماهية، ولذلك الوجوب، كان ذلك الاقتضاء لاحقا من لواحق تلك الماهية، وصفةً من صفاتها، فلا تكون قائمة بنفسها، مستقلة بذاتها، فلا بد لها من اقتضاء آخر، وذلك يوجب التسلسل» المطالب العالية ٢/ ١٢٥.

(٢) المطالب العالية: ٢/ ١٢٦.

(٣) اشترط المناطقة لتحقق التناقض بين قضيتين عدة شروط، منها: ١-الاتحاد في الموضوع ٢-الاتحاد في المحمول ٣-الاتحاد في الزمان ٤-الاتحاد في المكان ٥-الاتحاد في القوة والفعل ٦-الاتحاد في الكل والجزء ٧-الاتحاد في الشرط ٨-الاتحاد في الإضافة، انظر: د/ محمد عبد الستار نصار: الوسيط في المنطق الصوري ص ١٦٩، ١٧٠، دار البيان، الطبعة الخامسة، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

الوجوب بل هي من قبيل الموجبة المعدولة[1] يقول الطوسي: «إذا كان الوجوب واللاوجوب نقيضين، يعنى يقتسمان جميع الاحتمالات، والوجود والعدم كذلك، وكان العدم محمولا على اللاوجوب، فلا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا، لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدميا أيضا»[2].

وأما النقض فكان ببيان أن هذا الدليل، الذي استدل به على وجودية الوجوب-وهو أن نقيض العدمي لابد أن يكون وجوديا-قد يستدل به على مدعى لا يسلم به الخصم، وهو وجودية الممكن العام[3]، فإنه والممتنع نقيضان يقتسمان جميع الاحتمالات، والممتنع لا شك في عدميته، فعلى كلام الخصم سيكون الممكن العام وجوديا، وهذا باطل؛ وذلك لأن الممكن العام قد يطلق على الوجودي والعدمي، وذلك أنه يطلق على الموجود الممكن ويطلق على المعدوم الممكن، وبما أنه قد يقال على المعدوم فلا يكون وجوديا، فهذا الدليل الذي ذكره لإثبات وجودية الوجود باطل لاستلزامه المحال، يقول الطوسي: «إن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور[4]، والممتنع عدمي، فلا يجب أن يكون كل ما

---

(١) القضية المعدولة هي ما دخل فيها حرف السلب على أنه جزء من الموضوع أو المحمول، في مقابل المحصَّلة وهي ما كان حرف السلب فيها داخلا على النسبة، مثال ذلك قولنا: (الجماد «لا حيوان») فهو قضية معدولة لأن السلب فيها جزء من المعدول، بينما قولنا (الجماد ليس حيوانا» محصَّل لأن السلب فيه لم يكن جزءً من الموضوع أو المحمول. انظر المقرر في توضيح منطق المظفر لرائد الحيدري، جـ ٢ صـ ٥٥ وانظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٢٧، ١٢٨، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٧٩.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٥.

(٣) تعريف الممكن العام انظر: ص١٥٠، من هذا البحث.

(٤) أي يقتسمان جميع الاحتمالات.

هو ممكن بالإمكان العام وجوديا، بل بعضه وجودي وبعضه عدمي»[١].

وطريقة نقض الطوسي لهذا الدليل مسبوقة بما سلكه الإمام الرازي في كتابه المباحث المشرقية، حيث ذكر الرازي أنه قد يستدل على وجودية الوجوب، بأن الوجوب نقيض الامتناع، والامتناع عدمي فالوجوب ثبوتي لأن عدم العدم ثبوت، ثم قال الرازي في نقض هذا الاستدلال: «لقائل أن يقول: كما أن الوجوب يقابله الامتناع كذلك يقابله الإمكان، فالإمكان عدمي أو ثبوتي، فإن جعلتم الإمكان ثبوتيا والوجوب مقابله ومقابل الثبوت عدم لزم أن يكون الوجوب عدميا، وإن جعلتم الإمكان عدميا وهو مقابل الامتناع، لزم أن يكون الامتناع ثبوتيا لأن عدم العدم ثبوت، وإذا كان الامتناع ثبوتيا والوجوب مقابله لزم أن يكون عدميا لأن عدم الثبوت عدم، والحق أن الوجوب لا يناقض الامتناع بل هو أحد أجزاء نقيضه»[٢].

بل إن الرازي قد سبق الطوسي في نقضه لهذا الدليل نفسه، ففي كتابه المطالب العالية، ذكر الرازي هذا الدليل بنصه، ثم كر عليه بالنقض فقال: «الوجوب بالذات عبارة عن نفي الإمكان الخاص وعن نفي الامتناع، وثبت أن الإمكان الخاص مفهوم ثبوتي، وأن الامتناع مفهوم عدمي، فإن لزم من كون الوجوب بالذات رافعا للامتناع كونه ثبوتيا، لأن رافع العدم ثبوت، لزم من كون هذا الوجوب بالذات رافعا للإمكان الخاص كونه عدميا، لأن رافع الثبوت عدم، وإن لم يلزم هذا لم يلزم ذاك أيضا»[٣].

اعتراض الطوسي على الجواب الثاني

وفي هذا الدليل بين صاحب الشبهة أن شبهته حول وجود الواجب تبقي

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٥.

(٢) المباحث المشرقية ١/١١٦، ١١٧.

(٣) المطالب العالية ٢/١٢٦، ١٢٧.

قائمة حتى لو سلم بصحة الأدلة القائمة على أن الوجوب سلبي، وذلك لأنه لو كان الوجوب سلبيا لكان عدما ويستحيل أن يكون العدم مقتضيا للثبوت، وهنا رد الطوسي بأن صاحب الشبهة قد جعل السلبي بمثابة العدمي، وهذا خطأ؛ وذلك لأن هناك الكثير من الأمور السلبية اقتضت أمورا وجودية، يقول الطوسي: «وقوله: «على تقدير كون الوجوب سلبيّا يستحيل أن يكون المقتضي للوجود هو الوجوب، لامتناع كون العدم متقضيا للثبوت» جعل السّلبيّ عدما، وكثير من الأمور السّلبيّة يقتضي أمرا وجوديّا»[(١)].

٤- اعتراض الطوسي على جواب الرازي على هذه الشبهة

كان جواب الرازي على هذه الشبهة جوابا إجماليا، مكتفيا برد الأساس الذي بنيت عليه من كون الوجود مشتركا معنويا، وكان تعقيب الطوسي على جواب الرازي تعقيبا إجماليا أيضا، حيث قال: «وحكمه بأن هذه الاعتراضات مبني على كون الوجود مشتركا، حكم غير صحيح»[(٢)] وقد مر في مبحث اشتراك الوجود أدلة الرازي على عدم الاشتراك المعنوي للوجود، وتعقيب الطوسي عليه[(٣)].

تعقيب

١- لم يتيسر للباحث العثور على هذه الشبهة عند أحد من السابقين للإمام الرازي ولا من اللاحقين له، فقد انفرد بها الإمام الرازي، وهنا يبرز التساؤل هل الإمام الرازي افترض هذه الشبهة بقصد الإجابة عنها، دون أن يقول أحد بها؟ أم أن هذه الشبهة أثارها الملحدون في عصره، ولكن لضعفها الشديد لم يهتم أحد من اللاحقين بالإجابة عنها؟

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٥.

(٢) المصدر السابق.

(٣) انظر: ص٧٨، ٨٠، من هذا البحث.

أقول: حكاية الرازي لها بلفظ «قيل» يرجح الافتراض الثاني.

٢- ذكر الإمام الرازي هذه الشبهة في كتابه المطالب العالية كدليل منه على بطلان مذهب القائلين بأن واجب الوجود لذاته لا حقيقة له إلا الوجود المجرد، حيث ألزمهم بأن قولهم هذا يلزم عنه إما عدم وجود الواجب، لاستلزامه الدور المحال، أو إمكانه[١].

وقد يسأل سائل فيقول: ما الذي يجعل هذا الإلزام الذي ألزم به الرازي القائلين بأن واجب الوجود لا حقيقة له إلا الوجود المجرد لا يتجه على كل المثبتين للواجب؟ ولماذا تنكرون على صاحب الشبهة إذا؟

فتكون الإجابة عليه، أن ذلك الإلزام من الإمام الرازي، وتلك الشبهة من المنكرين لوجود الواجب، لا ترد إلا على من يثبت أمرين: الأول: أن الوجود مشترك معنوي بين الموجودات، الثاني: أن واجب الوجود لا حقيقة له إلا ذلك الوجود المشترك بشرط أن يكون غير عارض لشيء من الماهيات، أما من ينكر هذين الأمرين أو أحدهما فالإلزام لا يتجه عليه، فلا يرد هذا الإلزام على من يقول بأن وجود واجب الوجود مقارن لماهيته، وأن وجوده صفه لماهيته ولاحق من لواحقها، وهم جمهور المتكلمين ومعهم الإمام الرازي في المطالب، كما لا يرد هذا الإلزام على من ينكر الاشتراك المعنوي بين الموجودات ويرى أن وقوع لفظ الموجود على الموجودات من واجب وممكن ليس إلا من باب الاشتراك اللفظي فقط، وهذا هو قول الإمام أبي الحسن الأشعري، والإمام الرازي في المحصل[٢].

ولعل هذا يفسر سبب رد الإمام الرازي الإجمالي لهذه الشبهة، وتعقب

---

(١) المطالب العالية ١/ ٢٩٧، ٢٩٨.

(٢) انظر: ص ٧٨، ٨٠، من هذا البحث.

الطوسي لها تفصيلا، حيث أنها ترد على مذهب الطوسي؛ وذلك لأنه يرى أن الوجود مشترك معنوي، وأن وجود الواجب نفس ماهيته، ولا ترد على مذهب الإمام الرازي، سواء مذهبه في المحصل الذي يرى فيه أن الوجود مشترك لفظي، أم في بقية كتبه التي يقول فيها بالاشتراك المعنوي للوجود، وأن وجود الواجب غير ماهيته.

٣- يقول الطوسي بعد تعقيبه على الدليل الثاني الذي ذكره صاحب الشبهة للاستدلال على أن الوجوب وجودي: «وهذا مما يستعمل في هذا الكتاب في مواضع كثيرة، وفيه غلط فاحش على ما تبين، وعلى أنه ليس ههنا معنى النقيض وشرائطه المذكورة في أكثر كتبه»[١]، وقد رأينا كيف أن الإمام الرازي قد سبق الطوسي بنقد هذا الدليل في كتابه المطالب العالية[٢]، وهذا إن دل فإنما يدل على تجني الطوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة.

٤- يُلاحظ على إيراد الرازي لهذه الشبهة وجوابه عنها وتعقيب الطوسي عليه ما يلي:

أ- أن الطوسي قد تعقب كل جزء من أجزاء هذه الشبهة بالنقد وكأن الرازي مقر بها راضٍ عنها، وليس ناقدًا لها.

ب- قد اكتفى الرازي في رده على هذه الشبهة بنقد جزء واحد من الأجزاء التي تكونت منها الشبهة وهو الجزء الأول القائل: وجود الواجب غير وجوبه.

❀ ❀ ❀

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٥.

(٢) انظر ص ١٥٤، من هذا البحث.

المبحث الثاني

خواص الواجب لذاته

تمهيد

معنى كلمة خواص

أولا في اللغة:

كلمة خواص جمع خاصة، والخاصة: «خلاف العامة، وخاصة الشيء ما يختص به دون غيره»[١].

ثانيا: عند المناطقة:

كلمة خاصة عند المناطقة لها معنيان تطلق عليهما بالاشتراك اللفظي:

الأول: ما يختص بالشيء بالقياس إلى ما يغايره، كالضاحك بالقياس إلى الإنسان، وتسمى خاصة مطلقة، وهي إحدى الكليات الخمسة.

الثاني: ما يختص بالشيء بالقياس إلى بعض ما يغايره، ويسمى خاصة إضافية، وذلك كالمشي بالنسبة إلى الإنسان[٢]، يقول الجرجاني: «الخاصة كلية مقولة على أفراد حقيقة واحدة فقط قولا عرضيا: سواء وجد في جميع أفراده كالكاتب بالقوة بالنسبة إلى الإنسان، أو في بعض أفراده كالكاتب بالفعل[٣] بالنسبة إليه . . . وخاصة الشيء: ما لا يوجد بدون الشيء،

---

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط ١/ ٢٣٨، المؤلف: الناشر: دار الدعوة.

(٢) انظر: المعجم الفلسفي ١/ ٥١٦، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٧٣٢.

(٣) المراد بالقوة: إمكان حصول الشيء في حالة عدمه، والمراد بالفعل: أن يكون الشيء =

والشيء قد يوجد بدونها، مثل الألف واللام، لا يوجدان بدون الاسم، والاسم يوجد بدونها، كما في زيد»[(١)]

وأرى أن جميع هذه التعريفات لمصطلح الخاصة غير مقصودة عند حديثنا عن خواص الواجب لما يلي:

١- التعريف اللغوي لكلمة الخواص، لا ينطبق على خواص الواجب، حيث أن بعض هذه الخواص كعدم التركب من أجزاء، وعدم تركب غيره منه، غير مختصة بالواجب، بل يشاركه فيها بعض الممكنات، فلا يصح أن يقال خواص الواجب: ما يختص بها دون غيره.

٢- الدلالة المنطقية بشقيها لكلمة الخواص لا تصلح هنا أيضا، أما الدلالة الأولى، فعلة عدم صلاحيتها هي علة عدم صلاحية الدلالة اللغوية، أما المعنى الثاني، فلان بعض الخواص مختصة بالواجب لا يشاركه فيها ممكن.

٣- أما تعريف الجرجاني لخاصة الشيء فلا يصح أن يكون مقصودا هنا أيضا لسببين الأول: أن خواص الواجب قد توجد بدونه، كعدم التركيب مثلا، الثاني: أن الواجب لا يكون واجبا إذا لم تتحقق فيه إحدى هذه الخواص.

والمعنى الذي يقصده العلماء عند إضافة هذا المصطلح إلى الواجب هو: «لوازم وجوب الوجود»[(٢)]، فهذه الخواص لوازم لواجب الوجود، فإذا وجد واجب الوجود فلابد من تحقق هذه اللوازم أو الخصائص، وإذا لم تتحقق كلها أو بعضها فلا يكون ذلك الوجود واجبا، بل ممكنا، ولكن هذه

= حاصلا بالفعل، انظر: أستاذنا: د محمد ربيع الجوهر: ضوابط الفكر ص٧٤.

(١) الجرجاني: التعريفات ص٩٥.

(٢) عبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام ص٤٢٠.

اللوازم قد تتحقق مع غير واجب الوجود، وذلك لأن عدم اللازم يقتضي عدم الملزوم، وعدم الملزوم لا يوجب عدم اللازم(١).

وأول من استخدم هذا المصطلح -فيما أعلم-ابن سينا في كتابه الشفاء(٢)، وتبعه الرازي في أكثر كتبه، كالمحصل(٣) والمطالب العالية(٤) ومعالم أصول الدين(٥)، وعدل عن هذا المصطلح أكثر المتكلمين، واستخدموا بدلا عنه مصطلح: «أبحاث الواجب»(٦) أو «أحكام الواجب»(٧).

وقد ذكر الرازي في المحصل عشرة خواص للواجب، سوق أقف على كل واحدة منها بالتفصيل، ثم أذكر تعقيب الطوسي على الرازي إن وجد، ثم أختم بتعقيب عام على كلام الطوسي.

---

(١) انظر: الرازي: المطالب العالية ٤/ ١٦٠.

(٢) انظر: ابن سينا: الشفاء ص٣٧.

(٣) انظر: الرازي: المحصل: ص٦٦.

(٤) انظر: الرازي: المطالب العالية ١/ ١٥٣، ٥/ ١٦.

(٥) انظر: الرازي: معالم أصول الدين ص٢٦.

(٦) انظر: الإيجي، والجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٣١.

(٧) انظر: محمد عبده: رسالة التوحيد ص١٧، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م.

الخاصة[(١)] الأولى للواجب لذاته

الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا

يقول الرازي: «الشيء الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره معا؛ لأن ما بالغير يرتفع بارتفاع الغير، وما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير، والجمع بينهما محال»[(٢)].

وهذه الخاصة للواجب دليلها يرجع إلى قضية بديهية، وهي استحالة الجمع بين النقيضين، وذلك لأن من معاني الواجب لذاته: أنه لا يتوقف وجوده على سبب منفصل، فهو لا يرتفع بارتفاع الغير، والواجب لغيره هو ممكن أخذ بشرط وجوده أو بشرط وجود سببه، فهو ممكن عرض له الوجوب لسبب خارج عنه، فهو يتوقف في وجوده على هذا السبب الخارجي، ويرتفع بارتفاعه، والارتفاع بارتفاع الغير وعدم الارتفاع بارتفاع الغير نقيضان، والجمع بين النقيضين محال، فالواجب لذاته يستحيل أن يكون واجبا لغيره.

وعبر الرازي بلفظ «الشيء» ولم يعبر بلفظ «الواجب» لأن هذه الخاصة تشمل الواجب لذاته والواجب لغيره، فكما أن الواجب لذاته يستحيل أن يكون واجبا لغيره، كذلك الواجب لغيره يستحيل أن يكون واجبا لذاته.

ولم أقف للطوسي على تعليق على هذه الخاصة.

---

(١) جاء التعبير بالخاصة لأن جمعها خواص، ولم أعبر بالخاصية لأن جمعها خاصيات وليس خواص.

(٢) الرازي: المحصل: ص٦٦.

الخاصة الثانية

الواجب لذاته لا يتركب عن غيره

التركيب في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة هو: جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، ولا يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض تقدما وتأخرا وهو مرادف للتأليف، ويختلف عن الترتيب في أن الترتيب يكون لبعض أجزاءه نسبة إلى البعض، بخلاف التركيب(١).

يقول الرازي في إثبات هذه الخاصة لواجب الوجود: «الواجب لذاته لا يتركب عن غيره، لأن كل مركب محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فكل مركب محتاج إلى غيره، وكل محتاج إلى الغير ممكن لذاته، ولا شيء من الممكن لذاته بواجب لذاته»(٢).

وصياغة الرازي لدليل هذه الخاصة للواجب سلسة لا تحتاج إلى توضيح، ولكن لابد من توضيح المقصود من بعض المصطلحات، حيث يترتب على الاختلاف في المقصود منها الاختلاف في مسائل أخرى، من هذه المصطلحات:

١- التركيب، حيث إن التركيب قد يكون ذهنيا وقد يكون خارجيا:

أ- فالتركيب الذهني

وهو التركب بحسب الماهية كتركب النوع من الجنس والفصل، كتركب

---

(١) انظر: الجرجاني: التعريفات ص٥٠،٥١، وجميل صليبا: المعجم الفلسفي ١/ ٢٦٩.

(٢) الرازي: المحصل: ص٦٦.

السواد من اللونية التي هي جنسه ومن القابضية للبصر التي هي فصله، وهذا النوع من التركيب منفي في حق الواجب عند المتكلمين والحكماء، وذلك لأن «واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشياء في ماهية ذلك الشيء، لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجود، فلو شارك الواجب غيره في ماهية ذلك الشيء يلزم إمكانه -تعالى-عما يقول الظالمون علوا كبيرا، وإذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهية من الماهيات، لم يحتج في العقل أن ينفصل عن غيره بفصل ذاتي»(١).

ب- والتركيب الخارجي:

إما أن يكون من أجزاء متشابهة كتركب الكم المتصل والمنفصل(٢) من أجزاء متشابهة، وهو أيضا منفي في حق الواجب عند كل من الحكماء والمتكلمين، لأنه يلزم عنه احتياج الكل إلى جزئه وجزئه غيره.

وإما أن يكون التركيب الخارجي من أجزاء غير متشابهة كتركب الجسم من الهيولَى(٣) والصورة، ويسمى هذا النوع من التركب تركبا بحسب المعنى

---

(١) شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٥٤.

(٢) الكم من المقولات العشرة لأرسطو وهي: الجوهر، الكم، الكيف، الإضافة، الأين، المتى، الوضع، الملكة، الفعل، الانفعال. والمقصود بالكم المتصل هو ما كان بين أجزائه حد مشترك تلتحم به كالخط المستقيم مثلا، إذ أجزاؤه متصل بعضها ببعض، أما الكم المنفصل فهو ما كانت أجزاؤه ليس بينها حد مشترك يصلها، بل هي أجزاء منفصل بعضها عن بعض كالعدد فكل وحدة مكونة له منفصلة عن الأخرى. انظر أرسطو: منطق أرسطو ١/ ٤٣، ٤٤، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات-الكويت، ودار القلم-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

(٣) الهيولَى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح: هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، انظر: الجرجاني: التعريفات ص٢١٦.

أو الحقيقة، حيث إن حقيقة الهيولي غير حقيقة الصورة، فالجسم بحسب الحقيقة مركب من حقيقتين مختلفتين[١].

وقد نفى الفلاسفة هذا النوع من التركيب عن واجب الوجود وترتب على نفيهم له قولهم بأن ماهية الواجب نفس وجوده، لئلا يلزم التركيب في حق واجب الوجود، يقول ابن سينا: «لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين أو أشياء يجتمع لوجب بها ولكان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم»[٢] فابن سينا نفى عن اللّه سبحانه التركيب في الكم والتركيب في المعنى.

يقول الطوسي في بيان كلام ابن سينا: «ذات واجب الوجود لو التأم من شيئين أو أشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة، أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب، اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالإنسان المتصف بالوحدة الصائر بذلك واحدا، كان الواحد من أجزائه يعني الماهية المذكورة أو كل واحد منها كالشيئين أو الأشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى ماهية ووجوب وجود مثلا، ولا في الكم إلى أجزاء متشابهة»[٣].

---

(١) الرازي: المباحث المشرقية ١/٥٦، ٥٧، وقطب الدين الرازي: المحاكمات على شرحي الإشارات ٣/ ٥٤، ٥٥، والطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٥٤، ٥٥.

(٢) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣/ ٥٤.

(٣) الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٥٥.

كما نفى المتكلمون هذا التركب عن ذات الواجب، ولكنهم لم يقولوا بما قال به الفلاسفة من أن ماهية الواجب نفس وجوده، بل قالوا: وجوده زائد على ماهيته، إلا أن هذه الزيادة في الذهن وليست في الخارج، فلا يلزم التركيب(١).

٢- من هذه المصطلحات مصطلح الاحتياج إلى الغير وذلك أنه قد يفسر بأنه: توقف وجود الشيء على غيره، وهذا المعنى اتفق الفلاسفة والمتكلمون على نفيه عن واجب الوجود، وقد يفسر بأنه: عدم تصور الشيء وعدم وجوده إلا موصوفا بذلك الغير، وهذا المعنى نفاه الفلاسفة عن الواجب ورتبوا على نفيه نفي اتصاف الواجب بأي صفة ثبوتية، حتى لا يلزم احتياج الواجب إلى تلك الصفة التي هي غيره وقالوا إن جميع ما يوصف به واجب الوجود يرجع إلى سلب أو إضافة أو مركب منهما(٢).

وقد عاب ابن التلمساني في شرحه لمعالم أصول الدين على الرازي قوله بهذه الخاصة للواجب ورأى أن هذه الخاصة بهذه الصياغة لا تتمشي إلا على أصول الفلاسفة، النافين لاتصاف الواجب بأي صفة ثبوتية، ورأى أن تمسك الرازي بإثبات هذه الخاصة للواجب أوقعه في حيره، لأنه من المثبتين للصفات، يقول ابن التلمساني: «ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة التي ذكرها، واستعمل هذه المقدمات في الاستدلال على كل ما سوى اللَّه -تعالى-، استشعر النقض بصفات اللَّه -تعالى-، فقال مرة: «هذا مما نستخير اللَّه فيه»، وجزم أخرى وصرح بكلمة لم يسبق إليها فقال: «هي ممكنة باعتبار ذاتها، واجبة بوجوب ذاته» وضاهى قول الفلاسفة: إن العالم ممكن باعتبار ذاته، واجب بوجوب مقتضيه، ونعوذ باللَّه من زلة العالم، والملجأ له إلى

---

(١) انظر: ص ١١٢، ١١٣ من هذا البحث.

(٢) انظر: التلمساني: شرح معالم أصول الدين ١١٩:١٢٣، والآمدي: غاية المرام ص٥٢، والكفوي: الكليات ص٥٤٨.

ذلك فراره من التركيب، هذا مع أن الشيء لا يتكثر بتكثر صفاته كما لا يتكثر بتكثر اعتباراته»[١].

وهذا الذي نسبه ابن التلمساني إلى الإمام الرازي حق، فإن الرازي في كتابه الأربعين، استدل بدليل التركيب على إمكان كل ما سوى اللّه -تعالى-، وذلك لأنه لو كان هناك واجبان لكان كل منهما مركبا من الوجوب الذاتي الذي حصلت به المشاركة، ومن التعين الذي به حصلت المباينة، وكل مركب مفتقر إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من مفرديه غيره، فكل مركب مفتقر إلى غيره، وكل مفتقر إلى الغير ممكن، فكل مركب ممكن لذاته، فيستحيل أن يوجد موجودان كل منهما واجب الوجود[٢]، ثم ذكر أن هذا الدليل قد يعترض عليه معترض فيقول: «ما ذكرتم من الدلالة منقوض بكون اللّه -تعالى- عالما بالعلم، قادرا بالقدرة فإن علم اللّه -تعالى- إن كان واجبا لذاته، وذاته أيضا واجبة لذاتها. فقد حصل موجودان كل واحد منهما واجب لذاته»[٣] وهذا الاعتراض قوي لا فكاك عنه ولذلك اعترف الرازي بصعوبة الرد عليه فقال: «هذا السؤال صعب، وهو مما نستخير اللّه فيه»[٤].

وفي كتابيه المباحث المشرقية والمطالب العالية، ذكر الرازي شبه النافين للصفات ورد عليها وهي:

الشبهة الأولى: تتلخص في أن الصفات إما أن تكون واجبة أو ممكنة، وكونها واجبة باطل لوجهين: الأول: ثبت أن واجب الوجود لذاته يمتنع أن

---

(١) ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٢١، ١٢٢.

(٢) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين ص ٥٢.

(٣) الرازي: الأربعين ص٦٢.

(٤) الرازي: الأربعين ص٦٥.

يكون أكثر من واحد، الثاني: الصفات مفتقرة إلى الذات لقيامها بها والمفتقر إلى الغير يستحيل أن يكون واجبا لذاته، وكون الصفات ممكنة باطل أيضا لأنه لو كانت الصفات ممكنة؛ لكان سببها ذات الواجب، فتكون ذات الواجب فاعلة وقابلة لتلك الصفة، وكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا باطل[١]،

وكان رد الرازي على الشبهة بمنع بطلان كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا[٢] أي أن الرازي لم يرد على اعتراضهم على كون الصفات واجبة، بل رد على اعتراضهم على كونها ممكنة، وذلك يدل على أن الرازي يرى أن الصفات ممكنة لذاتها واجبة بذات الواجب، وهذا ما صرح به في رده على شبهتهم الثانية.

الشبهة الثانية: وتتلخص في أنه لو أثبتنا للواجب صفات، لكان مركبا من الصفة والموصوف، والمركب ممكن لافتقاره إلى أجزائه التي هي غيره فالواجب يستحيل أن يكون له صفات ثبوتية[٣].

وكان رد الرازي عليهم: «لم لا يجوز أن يقال الذات المخصوصة واجبة الوجود لعينها، وهي موجبة لتلك العالمية المخصوصة ولتلك القادرية؟)[٤]

فهنا يصرح الرازي بأن الصفات ليست واجبة بنفسها بل الذات هي التي أوجبتها[٥]، وموقف الرازي هذا، وإن كان قد فرّ به من مشكلة التركيب في حق الواجب، إلا أنه ترتب عليه إشكالات كثيرة منها: هل صفات الواجب

---

(١) انظر: المباحث المشرقية ٢/ ٤٦٠، والمطالب العالية ٣/ ٢٢٧، ٢٢٨.

(٢) انظر: الرازي: المطالب العالية ٣/ ٢٣١.

(٣) انظر: الرازي: المطالب العالية ٣/ ٢٢٨.

(٤) الرازي: المطالب العالية ٣/ ٢٣١.

(٥) انظر: الرازي: الأربعين ٥٢: ٦٢، والمطالب العالية ٢/ ١١٠.

الممكنة بذاتها الواجبة بذات الواجب قديمة أم حادثة؟، فإن كانت قديمة فيلزم الاعتراف بأن استناد الأثر إلى المؤثر لا يتوقف على الحدوث، ويترتب عليه بطلان قول المتكلمين: كل ما كان ممكنا لذاته فإنه يجب أن يكون حادثا، فيجوز قدم العالم حينئذ كما قال به الحكماء، وإن كانت الصفات حادثة لزم عنه خلو الواجب عنها قبل حدوثها وهو محال.

إلا أن بعض المحققين ممن أتوا بعد الرازي، لم يجدوا غضاضة فيما ذهب إليه الرازي من وصف صفات اللّه -تعالى- بأنها ممكنة لذاتها واجبة بذات الواجب، وهي مع إمكانها قديمة قدم الذات، يقول الإمام التفتازاني في رده على شبه المعتزلة والفلاسفة النافين لاتصاف الواجب بالصفات الوجودية: «المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات، وأن لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها، بل يقال: هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها، أعني ذات اللّه -تعالى- وتقدس، ويكون هذا مراد من قال: الواجب الوجود لذاته هو اللّه -تعالى- وصفاته، يعني أنها واجبة لذات الواجب -تعالى-، وأما في نفسها فهي ممكنة، ولا استحالة في قدم الممكن إذا كان قائمًا بذات القديم واجبًا له غير منفصل عنه، فليس كل قديم إلهًا حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة»[1].

وليس هناك تعقيب من الطوسي على كلام الإمام الرازي في هذه الخاصة.

---

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص٣٨، تحقيق الدكتور: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.، وانظر: شرح المقاصد ٥٨/٣.

الخاصة الثالثة

الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره

عبر الإمام الرازي عن هذه الخاصة بقوله: «الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره، وإلا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة، والواجب لذاته لا علاقة له بالغير»(١).

ولم يذكر أكثر المتكلمين والحكماء هذه الخاصة للواجب، ولعل ذلك لكون ثبوتها لواجب الوجود من المسلمات عندهم، وكان تعبير الرازي عن سبب ثبوت هذه الخاصة للواجب فيه نوع من الغموض، فما المقصود بهذه العلاقة، وكيف لا يكون لواجب الوجود علاقة بمخلوقاته.

موقف الطوسي من الرازي في هذه الخاصة

كان تعقيب الطوسي على ما ذكره الرازي في هذه الخاصة عبارة عن أمرين:

الأول: استفهام عن مراد الرازي بهذه العلاقة المنفية بين الواجب وغيره.

الثاني: توضيح الاحتمالات المرادة من قول الرازي: الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره، يقول الطوسي: «لا أدرى أي شيء يعنى بهذه العلاقة، فإن الواجب له علاقة العليّة والمبدئيّة بالغير وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا «الموجودات بأسرها. والواجب المطلق الشامل للواجب بالذّات وبالغير» فهو جائز، وإن أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال، كما في الممتزجات، فمحال عليه، لأنّه لا ينفعل عن غيره»(٢).

---

(١) الرازي: المحصل ص٦٧.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٦.

الخاصة الرابعة

الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ما هيته

سبق أن ذُكِر أن العلماء اختلفوا عند الحكم بزيادة الوجود على الماهية من عدمه إلى ثلاثة آراء:

الأول: أنه نفس الحقيقة في الواجب والممكن وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري.

الثاني: أنه نفس ماهية الواجب، وان زاد في الممكن، وهو مذهب الحكماء.

الثالث: أنه زائد على الحقيقة في الواجب والممكن وهو مذهب أكثر المتكلمين(١).

ومعنى هذا أن الحكم بأن واجب الوجود لا يكون وجوده زائدا على ماهيته، مشترك بين الحكماء وبين القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود من المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الأشعري، ولكن لكل فريق منهم أدلته المختلفة عن أدلة الفريق الآخر والمتسقة مع مذهبه.

كما ذُكر أن الإمام الرازي في كتابه المحصل قد نفي الاشتراك المعنوي للوجود وذهب إلى أن الوجود نفس الماهية في الواجب والممكن مخالفا بذلك ما جاء في بقية كتبه الأخرى التي يرى فيها الاشتراك المعنوي للوجود وزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن.

---

(١) انظر ص٩٤، من هذا البحث.

ومعنى ذلك أن رأيه في هذه المسألة متناسق مع بقية آرائه في المحصل، وإن كان مخالفا لآرائه في غير المحصل.

يقول الرازي: «الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيّته، لأنّ ذلك الوجود: إن كان مستغنيا عن تلك الماهيّة لم يكن صفة لها، وإن لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته ومفتقرا إلى مؤثّر، وذلك المؤثّر إن كان غير تلك الماهيّة كان الواجب لذاته واجبا لغيره وإن كان تلك الماهيّة، فهي حال إيجابها ذلك الوجود إمّا أن تكون موجودة أو لا تكون، والأوّل محال، لأنّها إن كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه، وإن كانت غيره كانت الماهيّة موجودة مرّتين، ثمّ الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأوّل، فيلزم التّسلسل، وإن لم تكن موجودة فهو محال، لأنّا لو جوّزنا كون المعدوم مؤثرا في الموجود لم يمكننا الاستدلال بفاعليّة اللّه تعالى على وجوده، ولأنّ تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهة»(١).

وهذا الدليل -الذي ذكره الرازي- هو العمدة في استدلال الفلاسفة على هذه الخاصة، حيث يقول ابن سينا في الاستدلال على أن وجود واجب الوجود نفس ماهيته: «كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته، ولا يجوز أن يكون لازما لذاته على ما بان، فبقي أن يكون عن غيره»(٢) وكان ابن سينا قد سبق أن بين أن وجود الواجب لا يجوز أن يكون لازما لماهيته بقوله: «لا يجوز أن تكون الصفة التي هي الوجود للشيء إنما هي بسبب ماهيته التي ليست هي

---

(١) الرازي: المحصل ص٦٧.

(٢) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٥٧.

الوجود، أو بسبب صفة أخرى، لأن السبب متقدم في الوجود، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود»[١].

والإمام الرازي وإن كان موافقا في المحصل لما عليه الفلاسفة من أن وجود الواجب نفس ماهيته إلا أن المقدمات التي بَنى عليها هذا الحكم تختلف عن مقدمات الفلاسفة، وذلك لأنه قال بذلك بناءً على أن الوجود مشترك لفظي، أما هم فقائلون بالمشترك المعنوي؛ وهذا الدليل الذي ذكره الرازي يتمشى مع رأي الحكماء، ولا يتمشى مع مذهب الرازي وغيره من القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود، ولهذا لم يرتض الرازي هذا الدليل، وذكر أن عليه اعتراضات منها:

أ- منع المقدمة القائلة بأن: إيجاب الماهية للوجود إما أن يكون حال كونها موجودة أو معدومة، وسند المنع أن الحصر غير جامع؛ وذلك أن هناك حالة ثالثة غير هاتين الحالتين وهي أن المقتضي للوجود هو الماهية لا بشرط الوجود، يقول الرازي: «لم لا يجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لا بشرط الوجود، ثم لا يلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيه، لأن الماهية من حيث هي هي لا موجودة ولا معدومة»[٢].

ثم ذكر تطبيقا عمليا لسند المنع وهي ماهية الممكن قبل وجودها، فإنها قابلة للوجود، والقابل لا بد أن يتقدم على مقبولِه، فعلى رأيهم إن كانت ماهية الممكن موجودة، كانت الماهية موجودة مرتين ويلزم التسلسل، وإن كانت معدومة لزم كون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا، ولكن الصواب أن ماهية الممكن قابلة للوجود من حيث هي هي-أي دون النظر لكونها موجودة أو معدومة-وذلك لا يقتضي كونها موجودة ولا معدومة[٣].

---

(١) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ٣١.

(٢) الرازي: المحصل ص٦٧.

(٣) المصدر السابق.

ب- معارضة هذا الدليل بدليل آخر ينتج نقيض هذا المدعى ويدل على أن واجب الوجود وجوده زائد على ماهيته، يقول الإمام الرازي: «ثم الذي يدل على أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم[١].

تعقيب الطوسي على اعتراض الرازي على دليل الحكماء

أ- سلم الطوسي بأن اعتبار الماهية من حيث هي هي، لا يقتضي كونها موجودة ولا معدومة، ولكنه منع أن تكون الماهية بهذا الاعتبار علة لوجودها، كما مَنَع قياس العلة الفاعلة على العلة القابلة، وذلك أن «بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ما هو علة الوجود موجودا، وليس كذلك في قبول الوجود، فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجودا، وإلا فيحصل له ما هو حاصل له»[٢].

وكلام الطوسي هنا هو نفس كلام ابن سينا حيث جوز ابن سينا أن تكون ماهية الشيء سببا لأي صفة من صفاته إلا صفة الوجود، فعنده لا يجوز أن تكون ماهية الشيء سببا لوجوده يقول ابن سينا: «قد يجوز أن تكون ماهيّة الشيء سببا لصفة من صفاته، وأن تكون صفة له، سببا لصفة أخرى، مثل الفصل للخاصّة، ولكنّ لا يجوز أن تكون الصفّة التي هي الوجود للشّيء إنّما هي بسبب ماهيّته التي ليست من الوجود، أو بسبب صفة أخرى؛ لأنّ السبب متقدّم في الوجود، ولا متقدّم بالوجود قبل الوجود»[٣].

وقد عقب الإمام الرازي على قول ابن سينا: «أن السبب متقدم في الوجود»: بأنه مُسَلم في إيجاد الشيء لغيره، فالمُوجِد لغيره لابد أن يكون

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٨.

(٣) ابن سينا: شرح الطوسي للإشارات والتنبيهات ٣/ ٣٠، ٣١.

موجودا، أما المفيد لوجود نفسه فلا يلزم تقدمه على وجوده بالوجود يقول الإمام الرازي: «نعلم بالبديهة أن الشيء مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره، ونعلم أنه لا استبعاد في أن يكون الشيء موجُودا من ذاته، والمعقول من قولنا لشيء: إنه موجود لذاته، أن ذاته يقتضي وجود نفسه»[١].

ب- منع الطوسي المقدمة الصغرى للدليل الذي عارض به الرازي دليل الحكماء، وهي قوله: « وجود الواجب معلوم، وماهيته غير معلومة» حيث لم يسلم الطوسي بما قاله الرازي من أن وجود الواجب معلوم، وسند منعه أن الوجود المعلوم إنما هو الوجود المطلق المقول بالاشتراك على الوجود الخاص للواجب والوجود الخاص بالممكن ، ولا يلزم من إدراك هذا الوجود المشترك إدراك الوجود الخاص بالواجب الذي هو نفس ماهيته، لأن الوجود المطلق لازم لوجود الواجب ولسائر الوجودات، ولا يلزم من إدراك اللازم إدراك الملزوم يقول الطوسي: «أما الاستدلال على كون وجوده زائدا على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح، لأن وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره بالتشكيك، والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجي الخاص به القائم بذاته الذي لا يمكن أن يحمل على غيره»[٢].

والإمام الرازي في شرحه للإشارات قد فهم من كلام ابن سينا ، أن وجود الواجب الذي هو نفس ماهيته هو الوجود المطلق، وأن هذا الوجود مقول بالتواطؤ على الواجب وعلى الممكن، وأورد بناء على ذلك أدلة تبطل مذهب ابن سينا ومن معه من الحكماء[٣]، من هذه الأدلة هذا الدليل الذي عارض به دليل الحكماء.

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٢/ ٣٦٢.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٨، وانظر: الطوسي: شرح الإشارات ٣/ ٣٦.

(٣) انظر: الرازي: شرح الإشارات والتنبهات ٢/ ٣٦١، ٣٦٢.

وكان رد الطوسي عليه ما سبق من أن الحكماء لا يقولون بأن وجوده الذي هو نفس ماهيته هو الوجود المطلق، وإنما وجوده الخاص.

وقد أيد الإمام التفتازاني، ما ذهب إليه الطوسي، من كون الوجود الذي هو نفس الماهية عند الحكماء إنما هو الوجود الخاص، وتعجب من فهم الإمام الرازي لكلام الفلاسفة في هذه المسألة، يقول الإمام التفتازاني: «والعجب أن الإمام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على أن مرادهم أن حقيقة الواجب وجود مجرد هي محض الواجبية لا اشتراك فيه أصلا، والوجود العام المشترك المعلوم لازم له غير مقوم، بل صرح في بعض كتبه بأن الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك، ثم استمر على شبهته التي زعم أنها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك مخيل عليها، وهي أن الوجود إن اقتضى العروض أو اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك، وإن لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير، وجملة الأمر أنه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة، فذهب إلى أنه لا بد من أحد الأمرين: إما كون اشتراك الوجود لفظيا، أو كون الوجودات متساوية في اللوازم»[١].

لكن قطب الدين الرازي[٢] في محاكماته على شرحي الإشارات، أيد ما

---

(١) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٦٢، ١٦٣.

(٢) القطب الرازي (٦٩٤-٧٦٦) هو: محمد بن محمد الرازيّ أبو عبد الله، قطب الدين: عالم بالحكمة والمنطق، من أهل الري. استقر في دمشق سنة ٧٦٣ وعلت شهرته وعرف بالتحتاني تمييزا له عن شخص آخر يكنى قطب الدين أيضا كان يسكن معه في أعلى المدرسة الظاهرية في دمشق، من كتبه (تحرير القواعد المنطقية في شرح الشمسية) و(لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار)، ورسالة في (الكليات وتحقيقها) و (تحقيق معنى التصور والتصديق) ورسالة في (النفس الناطقة) وكتاب (المحاكمات بين الإمام =

ذهب إليه الإمام الرازي، وذهب إلى أنه لا يمكن أن يقال الوجود على الواجب والممكن بالتشكيك كما ذهب إليه الطوسي، بل يقال عليهما إما بالتواطؤ أو بالاشتراك اللفظي، يقول القطب: «إنا لا نشك في أن معنى الوجود هو الكون والتحقيق، فالوجود الخاص إما أن يشتمل على معنى الكون والثبوت أو لا، فإن لم يشتمل فليس بوجود قطعا إذ لا معنى للوجود الخاص بالشيء إلا كونه وتحققه، وإن اشتمل على معنى الكون كان الوجود المطلق ذاتيا له، وأيضا لو كان الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة، ومن الضروري المغايرة بين معنى العارض والمعروض فيكون إطلاق الوجود على العارض والمعروض بالاشتراك اللفظي»[1].

ت- جاء الطوسي بدليل آخر غير الذي عارضه الرازي[2]، وهو مبني على الخاصة الثانية لواجب الوجود وهي استحالة التركب في ذات الواجب، ومبنى

= والنصير) حكم فيه بين الفخر الرازيّ والنصير الطوسي، في شرحيهما لإشارات ابن سينا، انظر: الأعلام للزركلي ٧/ ٣٨.

(١) قطب الدين الرازي: المحاكمات وهي حاشية على شرح الإشارات للطوسي ٣/ ٥٨.

(٢) هل يجوز لصاحب الدعوى أن يجيب عن المعارضة بإقامة دليل آخر يثبت دعواه، غير الدليل الذي وردت عليه المعارضة؟ جاء في رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة عند حديث المؤلف عن الطرق التي يصح للمعلل أن يجيب بها عن المعارضة «الثالث: أن يثبت دعواه بدليل غير الدليل الذي أورد السائل المعارضة عليه، وقد اختلف العلماء في هذا الوجه؛ فذهب قوم إلى أنه لا يفيد المعلل أن يعمد إليه، والمختار أن ذلك يفيده؛ لجواز أن يكون الدليل الذي يقيمه المعلل بعد المعارضة أقوى من دليل المعارض، ولأن في ضم هذا الدليل الجديد إلى الدليل الأول جمعا بين قوتين، وفي ذلك ما يرجحهما على دليل المعارض»، انظر: محمد محيي الدين عبد الحميد: رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة ص ٦٠.

الدليل أنه لو كان وجود الواجب زائدا على ماهيته للزم تركبه من الماهية والوجود القائم بها، وواجب الوجود قام الدليل على استحالة تركبه من أجزاء، يقول الطوسي: «والدليل على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه، فإن كل كثرة محتاجة إلى مبادي، فمبدأ المبادئ لا يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلا»[١].

تعقيب:

ذهب بعض المحققين إلى أن مراد الفلاسفة من قولهم: وجود الواجب عين ماهيته، أنه يترتب على ذاته ما يترتب على ذات ووجود معا ، يقول حسن جبلي في حاشيته على شرح المواقف: «مراد الفلاسفة بكون وجود الواجب عينه، أنه يترتب على ذاته ما يترتب على الوجود، لا أن هناك ذاتا ووجودا هو عينه، إذ لا يخفي على عاقل أن ما حمل عليه الوجود المطلق بالمواطأة لا يمكن أن يكون قائما بنفسه صانعا للعالم، كما أن ما صدق عليه الضحك والمشي وغيرهما من المفهومات مواطأة لا يمكن أن يكون قائما بنفسه، . . . . فإن قلت: يلزم على هذا أن لا يكون الباري موجودا عندهم -تعالى- عما يقول الظالمون علوا كبيرا- قلت: إن أريد عدم كون الوجود قائما به فهم يلتزمونه بلا شبهة، وإن أريد أن لا يترتب عليه ما يترتب على الوجود فهو ممنوع»[٢].

وذهب آخرون إلى أن النزاع في هذه المسألة راجع إلى اللفظ، وأنه لا يوجد نزاع حقيقي بين القائلين بزيادة الوجود على الماهية والقائلين بأنه

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٩٨.

(٢) حسن جبلي: حاشية على شرح المواقف ٢/٩٦.

نفس الماهية. يقول الإمام التفتازاني: «أدلة القائلين بأن وجود الشيء زائد عليه لا يفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء، من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض بالمحل، فإن هذا مما لا يقبله العقل وإن وقع في كلام الإمام وغيره، وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته، لا يفيد سوى أن ليس للشيء هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية أخرى قائمة بالأولى، بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم، من غير دلالة على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فإن هذا بديهي البطلان، فإذن لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في أن الوجود زائد على الماهية ذهنا أي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور، بمعنى أن للعقل أن يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود، لا عينا أي بحسب الذات والهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة يقوم أحدهما بالأخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان أن المراد الزيادة في التصور أو في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين»[(١)].

وكلام الإمام التفتازاني هذا، يستفاد منه أمران:

الأول: أن الخلاف في مسألة زيادة الوجود على الماهية خلاف لفظي.

الثاني: فيه رد على الدليل الذي ذكره الطوسي، حيث لا يلزم القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب التركيب، لأنه المقصود بالزيادة الزيادة في الذهن والمفهوم.

---

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٧١، وانظر: الإيجي: المواقف ص٤٨، والجرجاني: شرح المواقف ٢/ ١٥٠، ١٥٥.

الخاصة الخامسة

الواجب لذاته لا يجوز أن يكون وجوبه زائدا عليه

يبدو أن الإمام الرازي قد ذكر هذه الخاصة حكاية عن القائلين بها، وليس عن اقتناع بها، ولذلك عقب بعد ذكر دليلها بذكر الاعتراض عليه.

ودليل القائلين بهذه الخاصة، أن الواجب لو كان وجوبه زائدا عليه، فهذا الوجوب إما أن يكون تابعا لغيره، أو أن يكون غيره تابعا له، وكلاهما باطل أما بطلان كون غيره تابعا له، فلأن ذلك الغير ليس إلا الوجود، فلو كان الوجود تابعا للوجوب، لكان الأصل تابعا للفرع، وهذا لا يصح، أما بطلان كونه تابعا لغيره فلأنه يلزم من كونه تابعا كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره، فيكون الوجوب ممكنا، فالمتصف بذلك الوجوب وهو الواجب يكون ممكنا وهذا باطل[١].

ثم ذكر الرازي أن دليلهم هذا قد عورض بأن «الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب الموضوعات إلى المحمولات، فهي لا محالة مغايرة للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما»[٢]، وهذا الاعتراض مبني على الاستعمال الأصلي لهذه المصطلحات، حيث إن مصطلح الوجوب والإمكان والامتناع تستعمل في الأصل ككيفيات لنسب الموضوعات إلى المحمولات، ثم استعملت على سبيل المجاز لمعان أخرى[٣].

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٦٨.

(٢) الرازي: المحصل ص٦٨.

(٣) انظر: ص ١٤٣، ١٤٤، من هذا البحث.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي:

اقتصر تعقيب الطوسي هنا على تأييد الاعتراض الذي وجهه الإمام الرازي لدليل القائلين بثبوت هذه الخاصة للواجب، فهو يرى أن الدليل مبني على كون الوجوب أمر له وجود في الخارج، وهذا غير صحيح عنده، يقول الطوسي: «جميع ما قاله في الاستدلال والمعارضة مبنيّ على كون الوجوب أمرا موجودا عارضا للواجب، وقد مرّ بيان ما هو الحقّ فيه. واعتبر ما أورده في المعارضة بأنّ وجوب القضايا لا يكون جزءا من محمولاتها ولا من موضوعاتها، بل يكون كيفيّة عقليّة لانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها، والكيفيّة العقليّة لا تكون مستتبعة للأمور الخارجية، بل تكون تابعة لها. ولا يلزم من كونها في ذاتها ممكنة كون ما يتعلّق به من الأمور الخارجيّة ممكنا»[1].

وبناءً على كلام الرازي والطوسي لا تصح هذه الخاصة للواجب إلا عند القائلين بأن الوجوب وجودي، ولا تصح عند من يرى عدمية الوجوب، وإلا فكيف يكون العدمي نفس الماهية.



(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص ٩٧، ٩٨.

الخاصة السادسة

الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين

وهذه الخاصة للواجب هي بعينها صفة الوحدانية، إن قصد بالوحدانية نفي الكثرة عن الواجب بحسب الجزئيات، وجزء منها أن قصد بالوحدانية نفي الكثرة عن الواجب بحسب الأجزاء والجزئيات[١]، ويكون الجزء الثاني للوحدانية ما مر في الخاصة الثانية من أن الواجب لذاته لا يتركب عن غيره، إذ الكثرة بحسب الجزئيات تعنى: أن يوجد واجبين أو أكثر، والكثرة بحسب الأجزاء تعني: أن يتركب الواجب من جزأين أو أكثر[٢].

وقد ساق الرازي دليل القائلين بهذه الخاصة للواجب، ثم ذكر عدة اعتراضات عليه.

أما الدليل عليها فهو كالآتي: لو تشارك موجودان في الوجوب الذاتي، ولابد أن يتميز كل منهما عن الآخر بتعينه، وذلك لأن كل شيئين لابد أن يتميز كل منهما عن الآخر بهويته وتشخصه، لأن تشخص هذا لو كان حاصلا لذلك؛ لكان هذا ذلك لا غيره، وما به الامتياز مغاير لما به الاشتراك، فيكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك وهو الوجوب، ومما به الامتياز

---

(١) أجزاء جمع جزء، والجزء: ما يتركب الشيء منه ومن غيره، والجزئيات جمع جزئي، والجزئي ينقسم إلى: جزئي حقيقي: وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، وإلى جزئي إضافي: وهو كل أخص تحت الأعم، انظر: الجرجاني: التعريفات ص ٦٧، ٦٨.

(٢) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢٢، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٤٥، وابن سينا: شرح الإشارات للطوسي ٣/ ٤٠، ٤٥.

وهو التعين، ثم نقول: إما أن يكون بين هذين الجزئيين ملازمة أو لا يكون، فإن لم يكن بينهما ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة، فلا يكون المركب منهما واجبا بل ممكنا، وإن كان بينهما ملازمة، فإن كان التعين مستلزما للوجوب كان الوجوب معلولا للغير فيكون ممكنا، فالواجب أولى بالإمكان، هذا خلف، وإن كان الوجوب مستلزما للتعين امتنع التعدد، وذلك لأن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخص واحد[1].

وقد ذكر الرازي على هذا الدليل عدة اعتراضات، صدرها بقوله: «قيل عليه» مما يدل على أن هذه الاعتراضات قد لا توافق مذهب الرازي، ولا هو من القائلين بها، وهذه الاعتراضات هي:

١- هذا الدليل مبني على أن الوجوب وصف ثبوتي، وذلك لأن الوجود نفس الماهية، فلا يكون عدميا، وكونه وصفا ثبوتيا باطل لأمرين: الأول: لو كان وصفا ثبوتيا «لكان إما داخلا في الماهية أو خارجا عنها، وكلاهما باطلان»[2]، الثاني: «لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات، ومخالفا لها في الخصوصية، فوجوده غير ماهيته، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجبا كان للوجوب وجوب آخر، إلى غير النهاية، وإن لم يكن واجبا كان ممكنا، فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا لذاته هذا خلف»[3].

٢- هذا الدليل مبنى على أن التعين وصف ثبوتي، وهو باطل.

٣- معارضة دعوى الخصم بدليل آخر يدل على نقيض مدعاه، وهذا

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٦٨، والجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٤٦، ٤٧.

(٢) الرازي: المحصل ص٦٨.

(٣) المصدر السابق.

الدليل مكون من جزئيين: الأول: ما ذكره الرازي قبل ذلك من شبهة حول وجود الواجب[١]، الثاني: ما ذكره الرازي في الإجابة على هذه الشبهة من كون الوجود مقولا على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي، ويثبت الدليل جواز أن يقال الوجوب الذاتي على اثنين أو أكثر على سبيل الاشتراك اللفظي، يقول الرازي: «هو معارض بما أنّ واجب الوجود مساو للممكن في الموجوديّة، ومخالف له في الوجوب، فوجوبه ووجوده متغايران. ويعود التقسيم المذكور في أوّل الباب. وقد عرفت هناك أنّه لا جواب إلّا قولنا: الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط. وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط»[٢] ففحوى دليل الرازي أنكم قلتم بعدم اشتراك الوجوب الذاتي بين اثنين أو أكثر، لأنه يترتب على اشتراكه إمكان الواجب، لما لا يكون الاشتراك بين الاثنين في الوجوب اشتراكا لفظيا، فلا يلزم منه حينئذ إمكان الواجب، ويؤيد ما ذهبنا إليه أن الشبهة التي وردت حول وجود الواجب، التي سبق الحديث عنها لم يصلح للجواب عنها سوى قولنا: إن الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي[٣].

تعقيب الطوسي على كلام الإمام الرازي

أورد الطوسي على ما ذكره الإمام هنا عدة تعليقات واعتراضات، وتتلخص في التالي:

---

(١) الرازي: المحصل ٦٥، ٦٦.

(٢) الرازي: المحصل ص٦٨.

(٣) انظر: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/٢٦٨، ٢٦٩.

١- يرى الطوسي أنه يكفي في التدليل على امتناع كون الوجوب الذاتي مشتركا بين اثنين، أنه يؤدي إلى التركيب في ذات الواجب، حيث قام الدليل سابقا على أن كل مركب ممكن[(١)].

٢- اعترض الطوسي على ما جاء في الدليل من أنه: «إن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلولا للغير، هذا خلف» ووجه اعتراضه: أنه لا إشكال، ولا خلف في أن يكون الوجوب معلولا لهوية الواجب، ممكنا لذاته واجبا بها، وإنما يكون الإشكال لو كان الواجب معلولا لغيره، وقد اعترض «الحلي»[(٢)] على ما ذهب إليه الطوسي من جواز أن يكون الوجوب المتصف به الواجب ممكنا، حيث قال: «وفيه نظر؛ لأنّ إمكان الوجوب يستلزم إمكان الواجب، فإنّ الواجب إنّما هو واجب بذلك الوجوب، فإذا أمكن زواله، أمكن خروج الواجب عن كونه واجبًا، فلا يكون واجبًا لذاته، وكون الهوية واجبة بصفة تقتضيها ذاتها، يستلزم الدور، لأنّ وجوب الصفة تابع لوجوب الموصوف، فلا يمكن أن يكون متبوعًا»[(٣)] وكلام الحلي مبني على أن الوجوب وجودي، وأنه نفس ماهية الواجب، وقد مر بطلان ذلك، وأن الأقرب إلى الصواب أن الوجوب والإمكان والامتناع إنما هي كيفيات عقلية، تابعة للأمور الموجودة في الخارج، وهي ممكنة بهذا المعنى، ولا يلزم من كونها ممكنة أن تكون الأمور الخارجية التي تتبعها هذه الكيفيات ممكنة، لأن إمكان التابع لا يستلزم إمكان المتبوع[(٤)].

---

(١) انظر: الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٠.

(٢) من تلاميذ الطوسي، سبقت ترجمته ص٣٩، من هذا البحث.

(٣) الحلي: نهاية المرام في علم الكلام ١/ ١٠٢، ١٠٣، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة لإمام الصادق-قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩م.

(٤) انظر: ص ١٤٤، من هذا البحث.

٣- لم يسلم الطوسي بالدليل الذي أتي به الرازي على سبيل المعارضة، ورأى أن حكم الرازي بأن الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي حكم غير صحيح، بل الصواب أنه مشترك معنوي مقول على الواجب والممكن بالتشكيك[١].

٤- يرى الطوسي أن اعتراض الإمام الرازي على دليل هذه الخاصة، بأنه مبني على كون الوجوب وصفا ثبوتيا وهو باطل، أن هذا الاعتراض غير مبرر؛ لأن مذهب الرازي أن الوجوب وجودي. يقول الطوسي: «والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي، باطل على مذهبه، فإنه نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم، فالوجوب يكون محمولا عليه» وقد مر في التمهيد أن رأي الإمام الرازي في كون الوجوب وجوديا أو عدميا، انتقل بين التردد وبين الجزم بكونه وجوديا[٢]، ولعل هذا يفسر سبب تصدير الإمام الرازي لهذه الاعتراضات، بلفظ: «قيل».

٥- ذكر الطوسي دليلا آخر، يرى أنه الأقوى في إثبات هذه الخاصة للواجب، وذكر أن الواجب على الإمام الرازي أن يقول به بدلا من الدليل السابق، يقول الطوسي: «وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء: الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولا على شيئين، لأنّه إمّا أن يكون ذاتيّا لهما أو عرضيّا لهما أو ذاتيّا لأحدهما عرضيّا للآخر. فإن كان ذاتيّا لهما فالخصوصيّة الّتي بها يمتاز كلّ واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلا في المعنى المشترك، وإلّا فلا امتياز، فهو خارج منضاف إلى المعنى المشترك، فإن كان في كلّ واحد منهما كان كلّ واحد منهما ممكنا

---

(١) انظر: الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٠.

(٢) انظر: ص ١٤٨، من هذا البحث.

من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر، وإن كان في أحدهما فهو ممكن، وإن كان عرضيّا لهما أو لأحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا»[١].

وهذا الدليل لم أجده عند أحد من السابقين للطوسي، ولا من اللاحقين له، سوى الحلى[٢]، حيث ذكر هذا الدليل ونسبه إلى الطوسي ولم يعقب عليه، فلا أعلم من المقصود بالحكماء الذين يقصدهم الطوسي في تعليقه على الرازي: «وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء».

وقد يُعترض على دليل الطوسي هذا بمنع قوله، «لو كان الوجوب عرضيا فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا»، وسند المنع: أنه لا يلزم من كون الوجوب عارضا إمكان المعروض في ذاته، وذلك لجواز أن يكون الوجوب عارضا لما تحته من أفراد الوجوب المختلفة الحقائق، وأن يقتضي كل فرد من أفراد الوجوب الخاص ما يميزه عن غيره، وذلك كقولك في الوجود فإن الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة، بما في ذلك وجود الواجب الخاص الذي هو نفس ماهيته عندك، ولا يلزم من كون الوجود المطلق عارضا للوجودات الخاصة امكان هذه الوجودات في ذاتها.

تعقيب

الدليل الذي ذكره الرازي هنا هو في الأصل دليل الحكماء[٣]، وقد أخذ المتكلمون على أدلة الحكماء في هذه المسألة أنها مبنية على كون الوجوب وجودي، وهو باطل عندهم، ولذلك لم يعتدوا بأدلة الفلاسفة في هذه

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٠.

(٢) انظر: الحلي: نهاية المرام ١/ ١٠٤.

(٣) انظر: ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٢/ ٣٦٣.

المسألة، وإنما اعتمدوا أدلة أخرى دالة على استحالة وجود إلهين[١]، وتعد أدلة المتكلمين على استحالة وجود الهين أدلة على استحالة وجود واجبين، وذلك لأن الوجوب الذاتي أخص أوصاف الإله، والاشتراك فيه يستلزم الاشتراك في الألوهية، فالأدلة الدالة على نفي الاشتراك في الألوهية دالة أيضا على نفي الاشتراك في الوجوب الذاتي، لأن ما يدل على انتفاء اللازم يدل أيضا على انتفاء الملزوم[٢].

---

(١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٢١ : ٢٦، الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ٤٧ : ٥١.

(٢) وهذا الكلام يصح عند من يرى أن الوجوب الذاتي مستلزم للألوهية كحسن جبلي، فعنده نفي التعدد في الألوهية يلزم منه نفي التعدد في الواجبية، لأن نفي اللازم يستلزم منه نفي الملزوم، أما من يرى أن الألوهية تستلزم الواجبية كعبد الحكيم السيالكوتي، فلا يعتبر أدلة المتكلمين على نفي تعدد الآلهة أدلة على نفي تعدد الواجب، وذلك لأنه لا يلزم من نفي الملزوم نفي اللازم، وإنما يَعتبِر أدلة الحكماء على نفي الاشتراك في الوجوب، أدلة على نفي الاشتراك في الألوهية. انظر: حسن جلبي: حاشية على شرح المواقف ٣/ ١٣٨، وعبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٨/ ٤٥.

الخاصة السابعة

وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظي

ذكر الرازي على هذه الخاصة دليلا، ثم عارض هذا الدليل بدليل آخر، ثم ذكر أنه قد يستدل بهذه الأدلة المتعارضة على كون الوجوب ليس وصفا ثبوتيا.

أولا: الدليل على هذه الخاصة

الوجوب إما أن يقال على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي أو بالاشتراك المعنوي، ويستحيل وقوعه عليهما بالاشتراك المعنوي، وذلك لعدة أسباب منها:

١- يلزم من اشتراك الوجوب معنى بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير، تركيب الواجب، وذلك لأن الوجوب بالذات والوجوب بالغير متشاركان في المفهوم من كونه وجوبيا، ويمتاز الوجوب بالذات بكونه وجوبيا بالذات، ويمتاز الوجوب بالغير بكونه وجوبيا بالغير، وما به المشاركة غير ما به المخالفة، فيلزم تركب الوجوب بالذات مما به الاشتراك ومما به الامتياز[1]، وقد مر بيان استحالة التركيب في الواجب.

٢- هذا الوجوب المشترك، إما أن يكون غنيا عن الغير، أو مفتقرا إليه، فإن كان غنيا عن الغير يستحيل صدقه على الواجب بالغير؛ لأن الواجب بغيره مفتقر إلى غيره، ويتوقف وجوده على وجود ذلك الغير، وإن كان الوجوب

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٦٩، والمطالب العالية ١/ ٢٨٧.

المشترك مفتقرا إلى الغير، يستحيل صدقه على الواجب بذاته، لأنه الواجب بذاته لا يفتقر إلى غيره. يقول الإمام الرازي: «وقوع لفظ الواجب على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظيّ، وإلّا فالوجوب بالذات مركّب فيكون ممكنا. ولأنّ القدر المشترك إن كان غنيّا عن الغير لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضا للغير، هذا خلف وإن كان مفتقرا لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالذات غنيّا عن الغير»[١].

ثانيا: معارضة هذا الدليل بدليل آخر

بعد أن ذكر الرازي الدليل الأول على أن الوجوب يقال على الواجب لذاته والواجب بغيره بالاشتراك اللفظي، ذكر أن هذا الدليل قد يعارض بدليل آخر ينتج نقيض ما أنتجه فيقول: «فعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات والواجب بالغير، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لا محالة»[٢] ومثل ذلك ما مر في الوجود، فمن الأدلة التي استدل بها القائلون باشتراك الوجود معنى بين الواجب والممكن أن الوجود ينقسم إلى الوجود الواجب والوجود الممكن، ومورد التقسيم مشترك.

ثالثا: قد يستدل بهذا التعارض بين أدلة القائلين بالاشتراك اللفظي والاشتراك المعنوي على كون الوجوب عدميا، وذلك بأن يردد بين هذين المذهبين ترديدا مانعا من الخلو، ثم يستدل بإبطال كل منهما على إبطال القدر المشترك بينهما وهو كون الوجوب ثبوتيا، يقول الرازي: «ولقائل أن يستدل على أن الوجوب ليس وصفا ثبوتيا، بأنه لو كان وصفا ثبوتيا لكان إما أن يكون مقولا على الواجب لذاته والواجب بالغير، بالاشتراك

(١) الرازي: المحصل ص٦٩.

(٢) المصدر السابق.

المعنوي أو بالاشتراك اللفظي، وهما باطلان على ما تقدم؛ فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا»[١].

وكلام الإمام الرازي هنا فيه نظر من وجهين:

الوجه الأول: أن الاشتراك المعنوي واللفظي ليسا خاصين بالمفهوم الثبوتي، فقد يكون الاشتراك في مفهوم سلبي، يقول الرازي في الأربعين: «كل ماهيتين بسيطتين فلا بد وأن يشتركا في سلب ما عداهما عنهما»[٢] ويقول في المحصل: «أما الوجود والسوادية فهما يختلفان بحقيقتيهما ويشتركان في الحالية، لكن الحاليّة ليست صفة ثبوتيّة، لأنّه لا معنى للحال إلّا ما لا يكون موجودا ولا معدوما»[٣]، ففي هذين الموضعين أثبت الرازي الاشتراك في أمر سلبي، فالاشتراك وعدمه لا يدلان على ثبوتية المفهوم أو عدميته.

الوجه الثاني: هذا الدليل للرازي غير مسلم عند كل من الفريقين، لأن المؤيدين للاشتراك اللفظي، سيقدحون في أدلة القائلين بالاشتراك المعنوي، وبالعكس، فهذا الدليل غير مسلم عند أي منهما.

تعقيب الطوسي على كلام الرازي في هذه الخاصة

كان للطوسي على كلام الرازي هنا عدة تعقيبات وهي:

١- اعترض الطوسي على قول الرازي: «يلزم من كون الوجوب مشتركا معنويا بين الواجب لذاته والواجب بغيره، تركب الوجوب بالذات»، وجاء هذا الاعتراض من وجهين:

الوجه الأول: المنع، وسند المنع أن «تعقل الوجوب بالذات لا يفتقر إلى

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ٥٤.

(٣) الرازي: المحصل ص٦٣.

تعقل غير الذات، أما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله إلى انضياف تعقل الغير إلى تعقل الوجوب»[١].

الوجه الثاني: المعارضة بالامتناع، فإن الامتناع يقال على الممتنع لذاته والممتنع لغيره بالاشتراك المعنوي، ولا يلزم من ذلك تركب الممتنع لذاته لأنه نفي محض.

والوجه الأول للطوسي قد يعترض عليه بعدة اعتراضات منها:

أ- التركيب في الوجوب الذاتي ليس لكونه مفتقر إلى تعقل غير الذات، بل من وجود مخصص زائد على القدر المشترك

ب- قوله: «الوجوب بالذات لا يفتقر إلى تعقل غير الذات»، ممنوع؛ وذلك لأن الوجوب بالذات عبارة عن كيفية لنسبة الواجب إلى الوجود الخارجي، فهو مفتقر أيضا إلى هذه النسبة، كما أن الوجوب بالغير يفتقر إلى نسبة الأمر الممكن إلى الوجود الخارجي[٢].

٢- منع الطوسي الملازمة بين تركيب الوجوب الذاتي وتركيب الواجب، فهو يرى أنه حتى لو سلمنا بتركيب الوجوب بالذات، فلا يلزم منه تركيب الواجب، يقول الطوسي: «ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر يحصل في العقل عند إسناد متصور إلى الوجود الخارجي مركبا لا يلزم منه تركيب المسند إليه، كما لا يلزم من كونه محتاجا إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجا إلى غيره»[٣].

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠١.

(٢) انظر: الحلى: نهاية المرام في علم الكلام ص١٠٦.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص ١٠١، ١٠٢.

وكلام الطوسي هنا حق لأن الوجوب إنما هو حكم العقل عند نسبة الواجب إلى الوجود الخارجي ولا يلزم من كونه مركبا في الذهن، ومحتاجا إلى أجزاء تركب الواجب، كما أنه لا استحالة في أن يكون تصور الواجب في الذهن مركبا من أجزاء، بل إن الواجب محتاج إلى العقل في تعقله، سواء كان هذا التعقل بالوجه أو بالكنه، ولا يلزم منه إمكانه تعالى.

٣- اعترض الطوسي على قول الرازي: «القدر المشترك إن كان غنيّا عن الغير لم يكن تمام ماهيّة الوجوب بالغير عارضا للغير، هذا خلف» وسبب الاعتراض أنه لا خلف في أن يكون جزء الوجوب بالغير -وهو الوجوب المشترك-غنيا عن الغير، وأن يكون تمام ماهية الوجوب بالغير مفتقرة إلى الغير، وذلك لأنه لا يلزم «من استغناء الجزء استغناء المركب، بل إنما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب»[١].

وكلام الطوسي هذا فيه نظر، وذلك لأن قوله: «لا يلزم من استغناء الجزء استغناء المركب»، مسلم في غير هذا الموضع؛ وذلك لأن مفهوم الوجوب بالغير مركب من المعنى المشترك -وهو كالجنس له-، ومن المعنى الخاص به المميز له -وهو كالفصل له-، والفصل إذا ضم إلى الجنس قسمه إلى الماهية وغيرها[٢]، وصار الجنس مقسم، وما تحته من الأنواع أقسام له، وإذا كان مفهوم الجنس-المقسم- عدم الافتقار إلى الغير، يلزم أن يكون مفهوم كل نوع من أنواعه-أو قسم من أقسامه- متضمنا لمعنى عدم الافتقار إلى الغير وزيادة معنى خاصا به، وإذا كان المفهوم من الجزء

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٢.

(٢) انظر: أستاذنا: د ربيع الجوهري: ضوابط الفكر ص٧١.

المشترك والجزء الخاص عدم الافتقار إلى الغير، يلزم أن يكون المفهوم من الوجوب بالغير عدم الافتقار إلى الغير، وهذا خلف؛ لأن المفهوم من الوجوب بالغير، هو الافتقار إلى الغير.

٤- أيد الطوسي الدليل الذي أورده الرازي على سبيل المعارضة، ورأى أنه حجة على الاشتراك المعنوي للوجوب.

٥- أما استدلال الرازي بالتعارض بين أدلة القائلين بالاشتراك اللفظي والقائلين بالاشتراك المعنوي للوجوب على أن الوجوب غير ثبوتي، فقد عقب عليه الطوسي بقوله: «واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتي باطل، لما مر»[1]، أي باطل على مذهب الإمام الرازي، وقد مر تعقيب الطوسي على اعتراض الرازي على دليل الخاصة السابقة لأنه مبني على أن الوجوب ثبوتي، بقوله: «والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي، باطل على مذهبه، فإنه نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم، فالوجوب يكون محمولا عليه»[2] أي على الثبوت.

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٢.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٠.

الخاصة الثامنة

الواجب لذاته واجب من جميع جهاته

تمهيد:

قبل عرض رأي الإمام الرازي وتعقيب الطوسي عليه، لابد من التمهيد ببيان بعض الأمور وهي:

أولا: تعددت الأقوال في تحديد المراد من قول الحكماء والمتكلمين: «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته»، وأغلب هذه الأقوال يرجع إلى:

١- «كفاية ذاته في حصول ما له من الصفات الوجودية والعدمية»[(١)] وهذا هو الظاهر من كلام الإمام الرازي هنا في المحصل.

٢- كفاية ذاته في حصول ما له من الصفات الوجودية الكمالية، وهذا هو الظاهر من تعقيب الطوسي على الإمام الرازي، وهو أخص من الأول؛ لاقتصاره على الصفات الوجودية دون السلبية والإضافية.

٣- «واجب الوجود ليس فيه جهة إمكانية، فإن كل ما يمكن له بالإمكان العام فهو واجب له»[(٢)]، ويفترق هذا التفسير عن سابقيه في أنه ينظر إلى كيفية انتساب الصفات إلى الواجب، هل هي واجبة أو ممكنة، أما سابقيه فبعد

---

(١) محمد مهدي النراقي: شرح الإلهيات من كتاب الشفاء ٢/ ٤٧٣، تحقيق: حامد ناجي أصفهاني، الناشر: كنكرة بزركداشت، الطبعة الأولى، ١٣٨٠.

(٢) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١/ ١٢٢، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١.

التسليم بكون كيفية الانتساب هي الوجوب، أكدوا على أن هذا الوجوب لا بد وأن يكون لذات الواجب، وليس لأمر خارج عنه.

٤- عدم اتصاف الواجب بأي ممكن وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء النافون لزيادة صفات الواجب على ذاته، القائلون بأن صفاته -تعالى- عين ذاته، فهو عالم بذاته لا بعلم زائد على ذاته وقادر بذاته لا بقدرة زائدة على ذاته.

وسبب نفيهم للصفات، أن صفاته -تعالى- لو كانت وجودية فإما أن تكون واجبة أو ممكنة، وكلاهما باطل.

أما بطلان كونها واجبة فلأمرين:

الأول: لافتقارها إلى الذات، وذلك لأن الصفة لا تقوم بنفسها، والمفتقر إلى الغير لا يكون واجبا لذاته.

الثاني: لما ثبت من أن واجب الوجود واحد لا تعدد فيه.

وأما بطلان كونها ممكنة، فلافتقار الممكن إلى علة موجبة له، وهذه العلة إما أن تكون ذات الواجب، وإما غيرها، لا جائز أن تكون ذات الواجب لأن الذات قابلة لهذه الصفة، والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا، ولا جائز أن تكون هذه العلة غير الذات، لامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته إلى غيره، وإذا بطل كون صفات الواجب واجبة أو ممكنة ثبت أن الواجب ليس له صفات وجودية زائدة على ذاته[1].

والفرق بين هذا التفسير وسابقيه، أن الحكماء عنوا بالوجوب في قولهم: «واجب الوجود واجب من جميع جهاته» الوجوب بالذات، وليس الوجوب بالغير، ولذلك نفوا الصفات؛ لأنها وإن كانت واجبة لذات الواجب -على

---

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ١/ ٢٦٦، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٥٧، ٥٨، الرازي: المطالب العالية ٢/ ٢٢٧، والمباحث المشرقية ٢/ ٤٦٠.

جميع التفسيرات السابقة- إلا أنها ليست واجبة لذاتها بل هي ممكنة واجبة لغيرها، وهذا ما لا يرتضونه.

٥- حصول جميع صفاته له في الأزل من دون حدوث شيء منها حتى يكون محلا للحوادث[١]، ويقصدون بالصفات هنا الصفات الحقيقية لا الإضافية والسلبية، لأنها حادثة.

والفرق بين هذا التفسير وسابقه أن السابق يلزم منه نفي الصفات، لأنها لا يمكن أن تكون واجبة لذاتها، أما هذا التفسير فلا يلزم منه ذلك، وهو لا يتعارض مع التفسيرات الثلاثة الأولى؛ لأن القائلين بها وإن كانوا يقولون بأن الصفات واجبة بالذات وليست واجبة لذاتها، إلا أنهم مجمعون على قدمها.

٦- لا يتصف الواجب بصفة إلا وينتهي استنادها إلى ذات الواجب، وهذا التفسير يشمل الصفات الإضافية والسلبية، لأنها وإن كانت مستندة إلى غير الواجب، إلا أنه لا يوجد غير إلا وهو مستند إلى الواجب في النهاية[٢].

ثانيا: قسم العلماء صفات الواجب إلى سبعة أقسام هي:

١- **صفة حقيقية**: وذلك كصفة الوجود عند من يقول إن الوجود صفة، وصفة الحياة.

٢- **صفة إضافية**[٣]: كوصف الواجب بأنه مذكور، ومعبود.

---

(١) انظر: محمد مهدي النراقي: شرح الإلهيات من كتاب الشفاء ٢/ ٤٧٣.

(٢) المصدر السابق ص٤٧٦.

(٣) الصفة الإضافية: هي التي لا تعرف إلا بإضافتها إلى غيرها، مثل قولهم: محرك الفلك، وعلة الموجودات، ومبدأ الكائنات: انظر: د صالح الرقب، ود/ محمود الشوبكي: دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية ص ٣٠٧، الجامعة الإسلامية، غزة، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

٣- صفة سلبية[١]: كوصف اللَّه عز وجل بأنه قدوس وبأنه السلام، فإن القدوس هو المنزه عن النقائص في ذاته وفي صفاته، والسلام هو المنزه عن النقائص في أفعاله.

٤- صفة حقيقية مع إضافة: كصفة العلم والقدرة، فإنهما صفتان حقيقيتان ولهما تعلق بالمعلوم والمقدور.

٥- صفة حقيقية مع سلب: كصفة القدم فإن المتصف بها موجود لا أول له، فالوجود صفة حقيقية وعدم الأولية سلب.

٦- صفة سلبية مع إضافية: كوصف اللَّه بأنه أول، فإنها تدل على سبق الغير مع عدم المسبوقية بالغير، فسبق الغير إضافة وعدم المسبوقية سلب.

٧- صفة حقيقية مع إضافة وسلب: كصفة الحكمة: فإن المتصف بها هو الذي يعلم حقائق الأشياء ولا يفعل ما لا يجوز فعله، فهي مشتملة على العلم وهي صفة حقيقية، ولها تعلق بالمعلومات، ومشتملة على سلب[٢].

والسلوب والإضافات غير متناهية، وذلك لأن الصفات الحقيقية ذات الإضافة، إنما تتعلق بمقدورات اللَّه، وهي غير متناهية، يقول الرازي في مفاتيح الغيب: «السلوب غير متناهية والإضافات أيضًا غير متناهية فكونه خالقًا للمخلوقات صفة إضافية، وكونه محييًا ومميتًا إضافات مخصوصة،

---

(١) الصفات السلبية: هي التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه، من غير أن يدل على معنى وجودي قائم بذاته، وسميت سلبية نسبة إلى السلب؛ لأن مدلول كل واحدة منها سلب ما لا يليق به سبحانه، انظر: البيجوري: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص١٠.

(٢) انظر: الرازي: المطالب العالية ٣/ ٢٤٠، ٢٤١، مفاتيح الغيب ١٥/ ٤١٣، ٤١٤، محمد مهدي النراقي: شرح الإلهيات من كتاب الشفاء ٢/ ٤٧٤، الكفوي: الكليات ص٨٥.

وكونه رازقًا أيضًا إضافة أخرى مخصوصة فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات أسماء لا نهاية لها للّه -تعالى- لأن مقدوراته غير متناهية»[١]

وقد جوز المتكلمون والحكماء اتصاف الواجب بالصفات السلبية والإضافية، رغم توقفها على غير ذات الواجب، يقول صاحب المقاصد: «الجمهور على أن الواجب يمتنع أن يتصف بالحادث، أي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية[٢]، وأما اتصافه بالسلوب والإضافات الحاصلة بعد مالم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود، وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فجائز وكذا بالأحوال المتحققة بعد مالم تكن كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات عند أبي الحسين البصري»[٣]

ويقول ابن سينا في الشفاء: «ولا نبالي بأن تكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاتها»[٤]

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ١٥/ ٤١٣.

(٢) الكرامية هم: أتباع أبي عبد اللّه محمد بن كرام، وكان من زهاد سجستان، وهم فرق كثيرة منها الطرايقة، الأسحاقية، الحماقية، العابدية، اليونانية، السورمية، الهيصمية، وأقربهم الهيصمية وفي الجملة فهم كلهم يعتقدون أن اللّه تعالى جسم وجوهر ومحل للحوادث ويثبتون له جهة ومكانا إلا أن العابدية يزعمون أن البعد بينه وبين العرش متناه والهيصمية يقولون إن ذلك البعد غير متناه ولهم في الفروع أقوال عجيبة ومدار امرهم على المخرقة والتزوير وإظهار التزهد ولأبي عبد اللّه بن كرام تصانيف كثيرة إلا أن كلامه في غاية الركة والسقوط، انظر: الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص٦٧.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ٤٦.

(٤) ابن سينا: الشفاء ٢/ ٣٦٦.

فإذا قيل: ألا يلزم من جواز وصف اللَّه -تعالى- بهذه السلوب والإضافات الحادثة قيام الحوادث بذات الواجب، وأن تكون ذاته محلا للحوادث؟

فيكون الجواب: إن الحوادث المنفي قيامها بذات اللَّه هي التي وجدت بعد عدم، والمنقسم إلى قديم وحادث، إنما هو الموجود، أما ما ليس له وجود فلا يتصف بالقدم والحدوث، حتى لو سمي حادثا فليس هو الحدوث الممنوع قيامه بذات اللَّه، والسلوب والإضافات، ليس لها وجود في الخارج حتى تتصف بالحدوث، وإنما هي اعتبارات عقلية. يقول الإمام الآمدي تحت عنوان: «في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى»: «وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تخليص محل النزاع فنقول: المراد بالحادث المتنازع فيه، الموجود بعد العدم، كان ذاتا قائمة بنفسها: كالجواهر، أو صفة لغيره: كالأعراض، وأما ما لا وجود له: كالعدم، أو الأحوال عند القائلين بها؛ فإنها غير موصوفة بالوجود، ولا بالعدم: كالعالمية، والقادرية، والمريدية، ونحو ذلك. أو النسب، والإضافات؛ فإنها عند المتكلم أمور وهمية لا وجود لها. فما تحقق من ذلك بعد أن لم يكن فيقال له متجدد، ولا يقال له حادث»(١). ويقول الإمام التفتازاني في بيان أن السلوب ليس لها وجود خارجي: «السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية وإلا لكان للإنسان مثلا معان غير متناهية لأنه ليس بفرس ولا ثور ولا ثعلب ولا أشياء غير متناهية كذا ذكره ابن سينا»(٢).

---

(١) الآمدي: أبكار الأفكار ٢/ ٢٠.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٣٠.

ويقول صاحب المواقف: «الحادث الموجود بعد العدم، وأما ما لا وجود له وتجدد، ويقال له متجدد، ولا يقال له حادث، فثلاثة: الأول: الأحوال، ولم يجوز تجددها إلا أبو الحسين فإنه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات، الثاني: الإضافات، ويجوز تجددها اتفاقا، الثالث: السلوب، فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده وإلا جاز»(١)

والآن ننتقل إلى كلام الرازي والطوسي حول هذه الخاصة للواجب

الظاهر من استدلال الرازي على هذه الخاصة، أنه يقصد بها المعنى الأول «كفاية ذاته في حصول ما له من الصفات الوجودية والعدمية».

ويتلخص دليل الرازي عليها في: أن الواجب لو لم يتصف بها للزم توقفه على غيره ولزم من ذلك إمكانه، يقول الرازي: «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته، إذ لو فرضنا اتّصافه بأمر ثبوتيّ أو سلبيّ لا يكفي في تحقّقه ذاته، لتوقّف حصول ذلك الأمر له أو انتفاؤه عنه على حضور أمر خارجيّ أو عدمه. فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء، والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير. فالواجب لذاته موقوف على الغير، فيكون ممكنا لذاته، هذا خلف»(٢).

وهذا الدليل واضح الدلالة على أن الواجب لا يجوز أن يتصف بصفة لا تكون ذاته كافية في وجوبها له، وإلا لزم احتياج الواجب إلى غيره، وهو محال، وهنا لم يفرق الرازي بين الصفات الحقيقية أو الإضافية أو السلبية، وسوى بينها جميعا في أنه لا يجوز أن تتوقف أي منها على غير ذات الواجب.

---

(١) الإيجي: المواقف ص٢٧٥.

(٢) الرازي: المحصل ص٧٠.

تعقيب الطوسي على كلام الرازي

كان تعقيب الطوسي على كلام الرازي في هذه الخاصة منحصرا في الاعتراض على قول الرازي: وإذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير، ووجه الاعتراض أنه يجوز أن يتصف الواجب بصفات متوقفة على الغير، ولا يلزم من ذلك توقف الواجب على الغير، وذلك في الصفات الإضافية والسلبية، فيجوز أن يوصف اللّه عز وجل بأنه خالق زيد ورازق عمر، وهذه الصفات وإن كانت متوقفة على غير الواجب، إلا أنها لا تستلزم توقف الواجب على غيره، ووضح الطوسي أن مقصود من أثبت هذه الخاصة للواجب، كفاية ذاته في حصول ماله من الصفات الكمالية التي تتعلق به وحده، وليس لها توقف على الغير.

يقول الطوسي: «قوله: «إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجيّ فذاته موقوفه على الغير»، ليس بصحيح، لأنّ توقّف أمر يتعلّق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقّف الواجب على غير الواجب، بل لا يوجب إلّا توقّف ذلك الأمر على غير الواجب، والإضافات والسلبيات من الصفات كلّها كذلك، وهم يقولون باتصافه بهما. فإذن ليس مرادهم من قولهم «الواجب لذاته واجب من جميع جهاته» هذا، بل المراد أنّه واجب من جميع جهات تتعلّق به وحده ولا تتوقف على الغير، ككونه مصدرا ومبدئا، لا ككون الغير صادرا عنه أو متأخرا منه، فإنّ بين الاعتبارين فرقا»[1].

وتعقيب الطوسي على الرازي هنا، موافق لكلام جماهير المتكلمين والحكماء، بل موافق لكلام الإمام الرازي في بقية كتبه الأخرى، يقول

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٢، ١٠٣.

الرازي في مفاتيح الغيب: «السلوب غير متناهية والإضافات أيضًا غير متناهية فكونه خالقًا للمخلوقات صفة إضافية، وكونه محييًا ومميتًا إضافات مخصوصة، وكونه رازقًا أيضًا إضافة أخرى مخصوصة فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات أسماء لا نهاية لها لله -تعالى- لأن مقدوراته غير متناهية»[١] ويفهم من كلام الرازي هنا، أن الصفات الإضافية والسلبية، تتوقف على مقدورات اللّٰه، ومن البديهي أن مقدورات اللّٰه غيره.

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ١٥/ ٤١٣.

الخاصة التاسعة

الواجب لذاته لا يصح عليه العدم

لم يخصص كثير من المتكلمين لهذه الخاصة بابا واستدلالا خاصا بها، وإنما اعتمدوا على أن إثبات هذه الخاصة للواجب من باب البديهيات؛ لأن من معاني الواجب، «الذي لا يصح عليه العدم»[١].

يقول الرازي في الاستدلال على هذه الخاصة: «الواجب لذاته لا يصح عليه العدم، إذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات»[٢]

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

لم يرتض الطوسي دليل الإمام الرازي على هذه الخاصة، ورأى أن الإمام الرازي جانبه الصواب في هذا الاستدلال، ورأى أن الصواب أن يستدل على هذه الخاصة بأن الواجب هو ما كان وجوده واجبا لذاته، فلا يصح عليه العدم، لأن ما كان وجوده واجبا لذاته يستحيل عليه العدم. يقول الطوسي: «الصواب فيه أن يقال: لا يصحّ عليه العدم، لأنّ وجوده واجب لذاته، وما ذكره ليس بصواب، لأنّ عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره وتعليله بعدم توقّف وجوده على عدم سبب عدمه تعليل ما ثبت للشيء لذاته بعلّة غير ذاته»[٣]

---

(١) الرازي: المطالب العالية ١/ ٢٨١.

(٢) الرازي: المحصل ص٧٠.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٣.

تعقيب

ما اعترض به الطوسي على الرازي هنا لا وجه له؛ وذلك لأن الإمام علل عدم صحة العدم علي الواجب بأنه لو صح عليه العدم، لكان وجوده متوقفا على سبب غيره، هو عدم سبب عدمه، فلا يكون وجوده واجبا لذاته وهذا يلزم منه إمكانه، فالرازي اعتمد على أن إثبات التوقف على الغير يلزم منه نفي كون الوجود واجبا لذاته، وهو ما يلزم منه الإمكان، وعليه فعدم صحة العدم عليه تعالى مرجعه إلى الوجوب الذاتي لوجوده، وهو ما قرره الطوسي مباشرة، وما أثبته الرازي ولكن بالدليل، وعليه فإني أرى الخلاف بينهما لفظي.

الخاصة العاشرة

الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته

قبل عرض كلام الإمام الرازي، وتعقيب الطوسي عليه لا بد من توضيح بعض المصطلحات الواردة في كلام الرازي والطوسي عن هذه الخاصة:

أولا: مصطلح العُرُوض:

جاء في المعجم الوسيط: «عَرَضَ الشيءُ عَرْضًا وعُرُوضًا: ظهر وأشرف. يقال: عرض له أمر، وعرض له عارض»[١].

ثانيا: مصطلح الاستلزام:

عند أهل المناظرة يأتي الاستلزام والتلازم بمعنى واحد[٢]، وهو كون الحكم مقتضيا لآخر، بحيث إذا وجد الحكم المقتضِي وجد المقتضَى وقت وجوده، ككون الشمس طالعة، وكون النهار موجودا، فإن الحكم بطلوع الشمس، يقتضي الحكم بكون النهار موجودا[٣].

أما عند المناطقة والمتكلمين فكل من هذين المصطلحين له معنى خاص، فيأتي التلازم بمعنى عدم الانفكاك من الجانبين، بأن يكون كل منهما مستلزم للآخر ولازما له، أما الاستلزام فمعناه عندهم عدم الانفكاك من جانب واحد بأن يكون أحدهما ملزوما والآخر لازما له، فيجوز انفكاك اللازم عن

---

(١) انظر المعجم الوسيط لمجمع اللغة العربية - مادة ع ر ض، ٢/ ٥٩٣.

(٢) التلازم والاستلزام مشتقان من اللزوم، وهو امتناع الانفكاك، انظر، التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ٢/ ١٤٠١.

(٣) انظر: عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص٢٨.

الملزوم، ولا يجوز انفكاك الملزوم عن اللازم، فيجوز مثلا وجود الضوء «اللازم» بدون الشمس، ولكن لا توجد الشمس «الملزوم» بدون الضوء[١].

ثالثا: مصطلح الحصة:

الحِصّة عند المتكلمين والحكماء عبارة عن: المفهوم الكلّي باعتبار خصوصية ما، فهي فرد اعتباري يحصله العقل من أخذ المفهوم الكلي مع الإضافة إلى معين، فالوجود مثلا مفهوم كلي، إذا أخذ باعتبار خصوصية ما كوجود زيد أو وجود عمر كانت هذه الاعتبارات حصصا للوجود، أفرادا اعتبارية له[٢].

رابعا: مصطلح الهُوِيّة:

الهُوِيّة عند المناطقة والمتكلمين: عبارة عن التشخص، وهي مأخوذة من الهوهو وهي في مقابلة الغيرية يقول الجرجاني: «إن ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هوية، ومع قطع النظر عن ذلك ماهية»[٣] وفي التعليقات للفارابي: «هوية الشيء وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد، وقولنا: إنه هو، إشارة إلى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه اشتراك»[٤]

وبعد هذا التوضيح تعود الدراسة إلى كلام الإمام الرازي وتعقيب الطوسي عليه:

على غير العادة لم يذكر الإمام الرازي دليلا على هذه الخاصة كما فعل مع الخواص السابقة، بل اكتفى بعرضها فقط.

---

(١) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاح الفنون والعلوم ٢/ ١٤٠٥، ١٤٠٦.

(٢) انظر: المصدر السابق ١/ ٦٧٩، ٦٨٠ والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ١٧٣.

(٣) الجرجاني: التعريفات ص٨٠، وانظر: عبد النبي نكري: دستور العلماء ٣/ ٣٣٠.

(٤) الفارابي: التعليقات ص٢١، مجلس دائرة المعارف العثمانية-حيدرآباد،١٣٤٦هـ.

يقول الإمام الرازي: «الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته، فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط، وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية»(١).

ومعنى عروض الصفات للواجب قيامها به قيام الصفة بالموصوف، ومعنى استلزام الذات للصفات، أن تكون هذه الصفات لازمة للذات، فلا توجد ذاته -تعالى- إلا وهي متصفة بتلك الصفات، والاستلزام بهذا المعنى مرادف للإيجاب، فالصفات لازمة للواجب مستندة إليه بطريق الإيجاب، ولذا فهي قديمة قدم الذات، ولا يصح أن نقول باستنادها إلى الواجب بطريق القصد والاختيار؛ حيث يلزم منه أن تكون صفاته -تعالى- حادثة، إذ القصد إنما يكون حال العدم، لأن القصد إلى إيجاد الموجود مستحيل.

ومعنى قوله: «فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط، وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية» أن الوجوب الذاتي وهو كلي باعتبار مفهومه، ليس له إلا حصة واحدة، وهي الوجوب الذاتي الخاص بذات الواجب، فلا يصدق الوجوب الذاتي إلا على ذات الواجب فقط، والتي عبر الرازي عنها بالهوية، أما صفاته اللازمة له فهي ممكنة لذاتها، واجبة لوجوب تلك الذات.

تعقيب الطوسي على كلام الإمام الرازي

جاء تعقيب الطوسي على هذه الخاصة عبارة عن توضيح لبعض كلام الإمام الرازي وهو كالآتي:

التعقيب الأول: بين الطوسي أن قول الإمام الرازي: «الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته» إنما يصح على مذهب

---

(١) الرازي: المحصل ص ٧٠.

المتكلمين، ولا يصح على مذهب الحكماء؛ لأنه يتعارض مع قاعدة مسلمة عندهم وهي أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد[١].

وكلام الطوسي في شرح مذهب الحكماء حق، فقد قال ابن سينا في الإشارات والتنبيهات:

«مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «أ» غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها «ب»، وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان، فمن حيثيتين مختلفي المفهوم فمختلفي الحقيقة، فإما أن يكونا من مقوماته أو من لوازمه أو بالتفريق، فإن فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا، فينتهي إلى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين: إما للماهية وإما لأنه موجود وإما بالتفريق، فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس أحدهما بتوسط الآخر، فهو منقسم الحقيقة»[٢]

ومعنى كلام ابن سينا أن الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه، يستحيل أن يصدر عنه أكثر من شيء واحد، وذلك لأنه لو صدر عنه شيئان مثلا، لكان المفهوم من كونه بحيث يجب عنه أحدهما غير المفهوم من كونه بحيث يجب عنه اللآخر، فهاتان الحيثيتان إن كانتا مقومتين للواحد لزم فيه التركيب، وهو محال، وإن كانتا لازمتين له، واللازم معلول لملزومه، فيكون مفهوم أنه صدر عنه هذا اللازم غير مفهوم أنه صدر عنه ذلك اللازم، ونعود إلى الكلام الأول، ويلزم التسلسل وهو محال، فالواحد الحقيقي وهو ما لا تركب فيه بوجه من الوجوه، يستحيل أن يصدر عنه أكثر من واحد[٣].

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٣.

(٢) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣/ ١٢٢.

(٣) انظر: القطب الرازي: المحاكمات على شرحي الإشارات ٣/ ١٢٢، الرازي: شرح الإشارات للرازي ١/ ٤١٩، ٤٢٠ والمباحث المشرقية ١/ ٤٦٠: ٤٦٩، حيث كان هذا =

وقد اعتبر الرازي عند تعرضه لهذه المسألة في كتابه المباحث المشرقية، أن هذا الدليل أقوى حجج الفلاسفة في إثبات قولهم هذا، ولكنه لم يرتض هذا الدليل وكر عليه بالمنع تارة وبالنقض أخرى.

أما المنع: فقد منع الرازي التلازم بين تغاير المفهومين ووقوع الكثرة والتركيب في الواجب، وهذا المنع له سندان الأول: أن اختلاف هذين المفهومين غير عائد إلى ذات المؤثر، بل عائد إلى الإضافة بين المؤثر وبين كل من الشيئين الصادرين عنه.

السند الثاني: المؤثرية -وهي كون الشيء مؤثرا في غيره- من قبيل الإضافات، وقد أجمع الحكماء على أن تكثر الإضافات لا يوجب التكثر في الذات[١].

أما النقض فكان من وجهين، وفيهما بين الرازي بطلان هذا الدليل لاستلزامه المحال: **الوجه الأول**: «إن مفهوم أن هذا الشيء ليس بحجر مغاير لمفهوم أنه ليس بشجر فهذان المفهومان إما أن يكونا مقومين، أو لازمين، أو أحدهما مقوم والآخر لازم، ونسوق التقسيم المذكور بعينه حتى يلزم أن يقال: البسيط لا يسلب عنه إلا شيء واحد، وذلك معلوم الفساد بالضرورة»[٢].

الوجه الثاني: المفهوم من كون الجوهر قابلا للسواد غير المفهوم من كونه قابلا للحركة، فهذان المفهومان إما أن يكونا مقومين، أو لازمين، أو

= الدليل واحد من أربعة أدلة ذكرها الرازي في بيان استدلال الحكماء على قولهم بأن الواحد لا يصدر عنه أكثر من واحد، وقد أبطل الرازي جميع ما استدلوا به.

(١) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٤٦٣، ٤٦٤.

(٢) الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٢/ ٤٢٠.

أحدهما مقوم والآخر لازم، ونسوق التقسيم المذكور إلى أن يلزم منه أن يقال إن الشيء الواحد لا يقبل إلا مقبولا واحد، وذلك باطل بالاتفاق[١].

ثم ختم الرازي تعقيبه على دليل الحكماء بقوله: «والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الأصل الذي فرعوا عليه شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي»[٢].

أما الطوسي فيرى صحة قول الحكماء: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدا، فيقول في تجريد الاعتقاد عند حديثه عن الفاعل: «ومع وحدته يتحد المعلول»[٣] أي لو كان الفاعل واحدا من جميع جهاته يكون المعلول واحدا لا أكثر.

وفي رسالة للطوسي بعنوان «العلل والمعلولات» يذكر الطوسي أن قول الحكماء بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحدا أُعتُرِض عليه بأنه يلزم منه أن تكون معلولات المبدأ الأول واحدا بعد واحد، متسلسلة إلى المعلول الأول، كما يلزم منه أنه لا يوجد شيئان إلا ويكون أحدهما علة للآخر، بوسط أو بغير وسط[٤].

وذكر الطوسي أن الحكماء أجابوا عن هذا الاعتراض بإجابات مردود عليها، لذلك عدل الطوسي عنها وأجاب عن هذا الاعتراض بما يراه الأسلم فقال: «أقول: ويمكن أن يصدر عن المبدأ الأول، على قواعد الحكماء، كثرة غير مترتبة بوسائط قليلة ولا يكون مبدأ كلّ معلول إلّا علّة

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، وانظر المباحث المشرقية ١/ ٤٦٦.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد ص٨١.

(٤) انظر: الطوسي: رسالة في العلل والمعلولات، وهي ملحقة بكتاب تلخيص المحصل ص٥٠٩.

موجودة بانفرادها، غير أمر اعتباري أو جهة لا وجود لها بانفراد. فليكن المبدأ الأوّل: أ، ومعلوله الأول: ب، وهو في أوّل مراتب المعلولات. ثمّ ليصدر عن أ مع ب، ج، وعن ب وحده د، فهما في ثانية مراتبها، وهما معلولان غير مترتبين، أي ليس أحدهما علة للآخر. ومجموع المعلولات مع العلة الأولى أربعة: أ ب ج د ولنسمّها بالمبادي، وازدواجاتها الثنائية ستّ هي: أ ب، ا ج، ا د، ب ج، ب د، ج د، والثلاثية أربع: أ ب ج، أ ب د، أ ج د، ب ج د، والرباعية واحدة، هي: مجموع أ ب ج د. والجميع خمسة عشر. ويمكن أن يصدر عن كلّ واحد من هذه، مفردة كانت أو مزدوجة، معلول إلّا من أ وحده ومن ب وحده ومن أ ب معا فإن معلولات هذه الثلاثة مذكورة في المرتبتين الأولى والثانية، وبقي اثنا عشر، منها اثنان فرادى هما: ج ود، وخمسة ثنائية، وأربعة ثلاثية، وواحد رباعي ومعلولاتها اثنتا عشر، وهي في ثالثة مراتب المعلولات من غير أن يتوسّط البعض في صدور البعض. ثم في المرتبة الرابعة يحصل معلولات، يزيد عدتها على خمسة وستين ألفا»[١] ثم استطرد الطوسي عن طريق العمليات الحسابية في شرح كيف ستكون المعلولات في المرتبة الرابعة خمسة وستين ألفا، وظن الطوسي بذلك أنه حل الاعتراض الوارد على كلام الحكماء.

وكلام الطوسي عليه إشكالات كثيرة، فقوله مثلا: «يصدر عن أ مع ب، ج» هل تستقل كل من أ و ب بصدور ج عنهما، فيجتمع علتين على معلول واحد وهو باطل[٢]، ويكون أ قد صدر عنه علتان وهو خلاف الفرض، أم يصدر ج عن أ و

---

(١) المصدر السابق ص٥١٠.

(٢) اجتماع علتان مستقلتان على معلول واحد باطل، لوجهين: الوجه الأول: يلزم منه =

ب مناصفة، فيكون نصف ج قد صدر عن أ ونصفه الآخر قد صدر عن ب، فيكون قد صدر عن أ، ب ونصف ج، وهو خلاف الفرض أيضا.

وأفضل تعليق على هذيان الطوسي هذا ما علق به الإمام الرازي في معرض رده على شبه الحكماء في هذه المسألة يقول الإمام: «ومثل هذا الكلام في السقوط أظهر من أن يخفى على ضعفاء العقول، فلا أدري كيف اشتبه على الذين يدعون الكياسة، والعجب ممن يفني عمره في تعليم المنطق وتعلمه ليكون له آلة عاصمة لذهنه عن الغلط، ثم إذا جاء إلى المطلوب الأشرف أعرض عن استعمال تلك الآلة حتى وقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان»[1] ولعل الذي أوقع الفلاسفة في هذه المزالق قولهم بأن صدور الممكنات عن الواجب إنما هي عن طريق الإيجاب وليس الاختيار

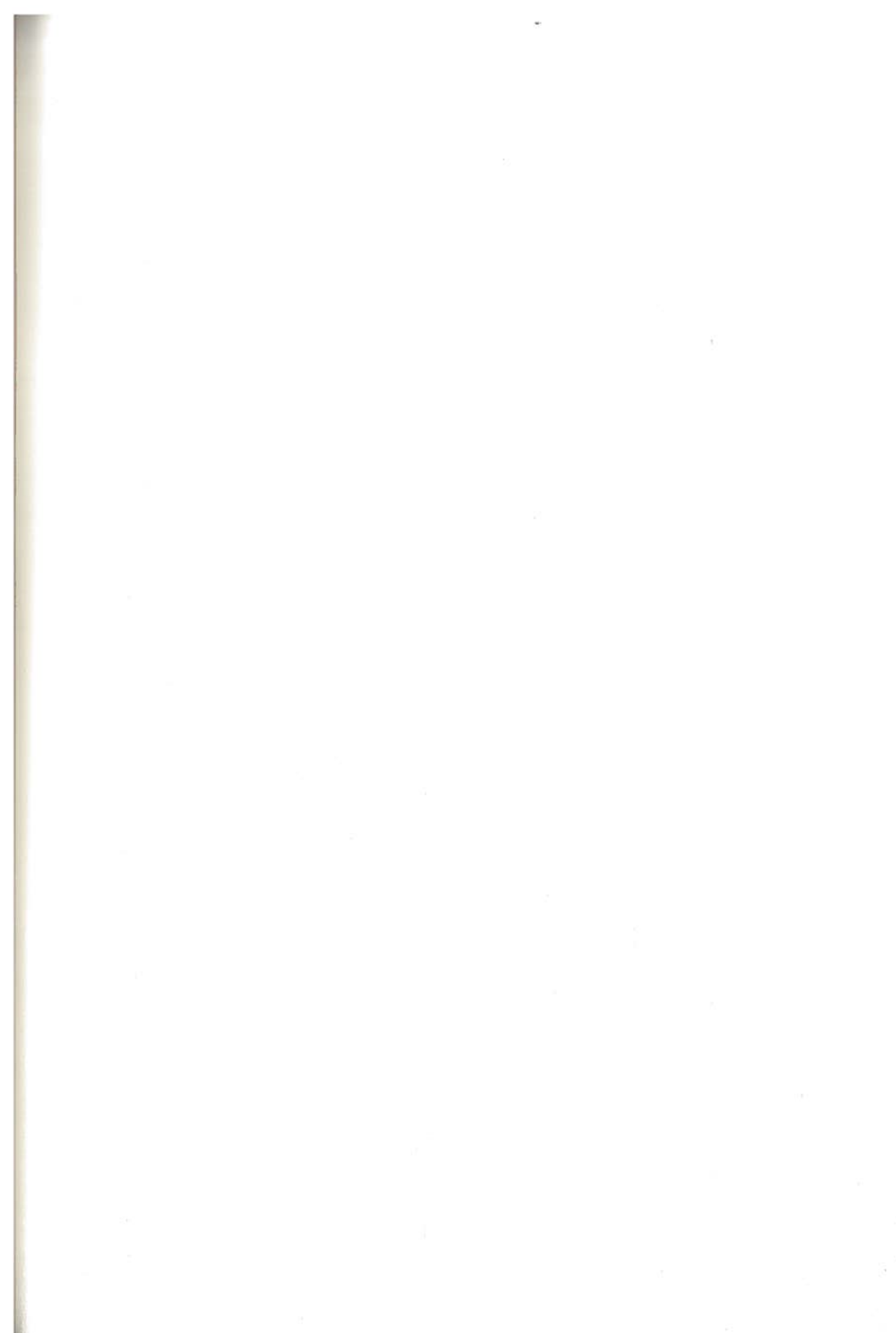
التعقيب الثاني للطوسي:

كان التعقيب الثاني للطوسي عبارة عن توضيح وتفسير لقول الإمام الرازي: وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية، حيث قال الطوسي في شرحه: «معناه أن صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها، والواحد لا يكون إلا الذات»[2].

= اجتماع النقيضين، حيث يلزم من اجتماعهما احتياج المعلول إلى كل من العلتين لكونهما علة له، ويلزم استغناؤه عن كل من العلتين؛ لكون الأخرى مستقلة بالعلية، الوجه الثاني: أنهما إن كان مؤثرين معا فكل منهما جزء علة وليس علة مستقلة، وإن كان واحد منهما مؤثرا، فهو العلة، والآخر ليس بعلة، انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٤٤، ٣٤٧، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١١٦، ١٢٨.

(١) الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٤٦٥،٤٦٦.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٠٣.



المبحث الثالث

خـواص المـمـكـن لـذاتـه[1]

ذكر الرازي في المحصل للممكن لذاته خمسة خواص، ستقف الدراسة بالتفصيل مع الرازي والطوسي في كل واحدة منها:

الخاصة الأولى

الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل

اتفق العقلاء جميعا على ثبوت هذه الخاصة للممكن إلا الملاحدة، المنكرون لوجود الخالق-عز وجل-، وهؤلاء العقلاء اختلفوا فيما بينهم، فأغلبهم ذهب إلى أن حكمنا باحتياج الممكن إلى مؤثر، حكم بديهي لا يحتاج إلى نظر واستدلال، ومنهم من قال بأنه حكم نظري، بحاجة إلى إقامة الأدلة عليه[2].

والإمام الرازي في بعض كتبه كـ«المباحث المشرقية»، و«شرح عيون الحكمة»، و«المطالب العالية» ذكر الرأيين ولم يذكر أيهما يختار[3]، بينما

---

(١) تقييد الرازي الممكن بقوله: لذاته، احترازا مما قيل فيه إنه ممكن بالإمكان العام المفسر بصحة الوجود فقط، فإنه قد يكون واجبا لذاته فلا يفتقر إلى المرجح. انظر: ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٢٨.

(٢) انظر: ابن سينا: إلهيات الشفاء ١/ ٣٨، والرازي: شرح عيون الحكمة ٣/ ٩٣، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر-إيران-طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٥٥، والإيجي: المواقف ص٧١، والتفتازاني: شرح المقاصد ٣/ ١٦٣.

(٣) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١٢٥: ١٢٨، وشرح عيون الحكمة ٣/ ٩٣، =

في كتابية «معالم أصول الدين» و«المحصل»، رجح القول ببداهة الحكم بثبوت هذه الخاصة للواجب[(١)].

يقول الإمام الرازي في المحصل: «الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح إلا لمنفصل»[(٢)].

وقد ذُكِر فيما سبق أن التصديق البديهي قد يستدل على بداهته[(٣)]، وهذا ما فعله الرازي هنا فهو يرى أن الحكم باحتياج الممكن في وجوده وعدمه إلى سبب منفصل حكم بدهي، واستدل على بداهته، بأن من تصور الممكن وتصور الاحتياج والترجيح، عرف أن الممكن لما تساوى الوجود والعدم بالنسبة إلى ذاته، كان لابد له من مرجح يرجح أحد الأمرين على الآخر.

وفي قول الإمام الرازي: «لأنهما لما استويا بالنسبة إليه» احتمالان:

الأول: أن يكون مقصوده بالتساوي: تساوي طرفي الممكن في عدم كفاية ذاته في وقوع أحدهما دون الآخر، والتساوي بهذا المعنى لازم بيّن لماهية الممكن، ولا يحتاج إثباته له إلى دليل.

الثاني: أن يكون مقصود الإمام الرازي بالتساوي: التساوي الغير كافي في وقوع أحد الطرفين دون الآخر، ولزوم التساوي بهذا المعنى للممكن غير بيّن، بل يحتاج إثباته له إلى دليل[(٤)]، وهذا ما فعله الإمام الرازي حيث أقام -كما

= والمطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ٧٤: ١٢٩.

(١) انظر: الرازي: شرح معالم أصول الدين ص١٢٨، والمحصل ص٧٥.

(٢) المحصل ص٧٥.

(٣) انظر: ص ٧٠، من هذا البحث.

(٤) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٦٧، ١٦٨، عبد الحكيم السيالكوتي، وحسن جلبي في حاشيتهما على شرح المواقف ٣/ ١٣٩، ١٣٨.

سيأتي- دليلا على أن الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى من الآخر.

وأقول: إذا كان مقصود الإمام الرازي بالتساوي هنا: التساوي المطلق، فإن التصديق بأن الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، سيكون تصديقا نظريا عنده، وذلك لأن تصور الممكن بهذا الوجه - أي الذي يستوي وجوده وعدمه بالنسبة إلى ذاته استواء تاما-تصور نظري، والتصديق مركب عند الإمام من تصور الطرفين والنسبة والحكم، ولا يكون بديهيا عنده إلا إذا كان جميع ما تركب منه بديهيا[١].

ثم أورد الإمام الرازي اعتراضا وأجاب عنه

وخلاصة الاعتراض، أن الحكم باحتياج الممكن إلى سبب منفصل، إما أن يكون بديهيا أو نظريا، كونه بديهيا باطل لأننا إذا قارناه مع البديهيات الأخرى وجدناها أوضح منه، وإذا كان نظريا فأين الدليل عليه؟، يقول الإمام الرازي: «فإن قيل: قولكم: «لما استويا امتنع الترجيح إلا لمرجح» إن ادعيت أنه أمر بديهي فهو ممنوع؛ فإنا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا: «الواحد نصف الاثنين»، وجدنا الثانية أظهر، والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول، ومع قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام فإن ادعيت أنه برهاني فأين البرهان؟»[٢].

جواب الإمام الرازي على الاعتراض

بعد ذكر الإمام الرازي لهذا الاعتراض أجاب عنه، وفي إجابته اختار الشق الأول من الاعتراض، وهو أن القضية بديهية، ولم يسلم الرازي بحصول تفاوت بينها وبين سائر البديهيات.

---

(١) انظر: ص ٦٧، من هذا البحث.

(٢) الرازي: المحصل ص٧٥.

ثم أورد ما قد يستدل به -على سبيل التنزل ومجاراة الخصم-إن قيل بأنها نظرية، ويقوم دليله على أن الممكن لابد من اتصافه بوجوب الوجود حتى يوجد[١]، وهذا الوجوب وجودي، فلا بد لمن يتصف به أن يكون موجودا، فلا يصح أن يكون الممكن هو المتصف بهذا الوجوب؛ لأنه قبل وجوده ليس له وجود، فالمتصف بهذا الوجود ليس سوى المؤثر.

يقول الإمام الرازي: «والجواب أن تلك القضية بديهية، والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات محال في العقل، وإن حاولنا البرهان قلنا: الممكن ما لم يجب لم يوجد، وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفا وجوديا فيستدعي موصوفا موجودا، وليس هو ذلك الممكن، لأنه قبل وجوده معدوم، فلا بد من شيء آخر يفرض له ذلك الوجوب بالنسبة إلى ذلك الممكن، وذلك هو الأثر»[٢].

وهذا الدليل ذكره الرازي بعينه في كتابيه شرح عيون الحكمة والمطالب العالية، إلا أنه استبدل الوجوب بالرجحان، فقال: الممكن ما لم يحصل لأحد طرفيه رجحان على الآخر لا يوجد، وهذا الرجحان لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفا وجوديا. . . . إلى أخر ما قاله في الوجوب[٣].

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

يرى الطوسي في كتابيه «تجريد العقائد» و«شرح الإشارات والتنبيهات» أن الحكم باحتياج الممكن إلى سبب منفصل حكم بدهي لا يحتاج إلى برهان. فيقول: «والممكن يفتقر في ترجح أحد طرفي وجوده وعدمه على

---

(١) المقصود بالوجوب هنا الوجوب بالغير.

(٢) الرازي: المحصل ص٧٥.

(٣) انظر: الرازي: شرح عيون الحكمة ٣/ ٩٤، والمطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ٨٨.

الآخر إلى علة مرجحة وهذا حكم أولي»[١] وبهذا يتفق رأي الطوسي مع رأي الإمام الرازي في المحصل في هذه المسألة.

وتعقيبه على الإمام الرازي في المحصل يتلخص في أمرين:

الأول: تأكيد ما قاله الإمام الرازي من أنه يمتنع التفاوت في الحكم بين قولنا: الواحد نصف الاثنين، وقولنا: المتساوي الطرفين لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، ولكنه بيّن أنه قد يحصل التفاوت بسبب تصور المحكوم عليه والمحكوم به، أما الحكم نفسه فهو بديهي فيهما ولا تفاوت بين البديهيات، فيقول: «قوله[٢]: «التفاوت بين قولنا ترجح أحد المتساويين يكون لمرجح وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل على تطرق الاحتمال إلى الأول فلا يكون يقينا تاما»، ليس بصحيح، لأن التفاوت يمكن أن يكون بسبب التفاوت في تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم أما في الحكم نفسه فلا تفاوت، كما ذكر هو أيضا في الجواب»[٣].

الثاني: إبطال الدليل الذي ذكره الإمام الرازي -على سبيل التنزل ومجاراة الخصم-، وإبطاله له من وجهين:

الوجه الأول: أن الوجوب الذي لابد منه لوجود الممكن، يستحيل أن يقوم بغير الممكن، لأنه صفته والصفة تقوم بالموصوف وليس بغيره، فيقول: «وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضروري فليس بشيء، لأن وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائما

---

(١) الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ١٢١، وانظر له: تجريد العقائد ص٧١.

(٢) يقصد الطوسي هنا قائل الاعتراض، وليس الإمام الرازي.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص١١٥.

بمؤثره؛ لأنه وصف للممكن، ووصف الشيء يستحيل أن يقوم بغيره»[١].

الوجه الثاني: في دليل الرازي دورٌ غير مباشر، وذلك أن الدليل الذي ذكره للاستدلال على أن ترجح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح، مبني على حكمنا بأن الممكن ما لم يجب لم يوجد، وهذا الحكم مبني على حكم آخر وهو: أن كل مسبب فله سبب، وهذا الحكم الأخير هو بعينه نفس المطلوب المُستَدل عليه، مع اختلاف العبارة.

يقول الطوسي: «إن البرهان الذي أقامه مبنى على حكم هو قوله «الممكن ما لم يجب لم يوجد»، وهذه القضية لا يصح الحكم فيها إلا إذا علم أن كل مسبب فله سبب، وفي قولنا: «ترجح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح»، هذا المعنى بعينه موجود، ولكن بعبارة أخرى، فإذن، البرهان الذي أقامه مبنى على ما يتضمنه الحكم البديهي المذكور الذي عدل عنه إلى ذلك البرهان، وقد وضح من ذلك أن ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه»[٢].

تعقيب

يوافق الباحث الطوسي في نقضه وإبطاله للدليل الذي ذكره الرازي على أن ترجح أحد المتساويين لا يكون إلا لمرجح، وهذا لا يتعارض مع مذهب الإمام في شيء، لأنه يرى أن هذه القضية بديهية لا تحتاج إلى استدلال -كما ذكر- ولكنه ذكر هذا الدليل من باب التنزل ومجاراة الخصم.

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١١٥، ١١٦.

(٢) المصدر السابق ص١١٦.

الخاصة الثانية

الممكن لا يكون أحد طرفيه أولى من الآخر

الأولوية المنفية هنا: قد تفسر بأمرين:

الأول: أن يكون أحد الطرفين أولي من الآخر أولوية تصل إلى حد الوجوب، وحكمنا بنفي هذه الأولوية عن الممكن بديهي لا يحتاج إلى برهان، ولم يخالف فيه أحد من العقلاء إلا بعض الملاحدة.

الثاني: أن يكون أحد الطرفين أولى من الآخر أولوية لا تصل إلى حد الوجوب، وحكمنا بنفي هذه الأولوية نظري يحتاج إلى برهان، وقد ذهب الجمهور إلى امتناع هذه الأولوية، وذهب صاحب المقاصد إلى أنها غير ممتنعة(١).

والمقصود بالأولوية هنا الأولوية التي تتوقف على ذات الممكن وحده دون انضمام شيء آخر إليه.

والإمام الرازي في جميع كتبه -ومنها المحصل- يتفق مع جمهور المتكلمين في قولهم بعدم جواز أن يكون أحد طرفي الممكن أولى من الآخر(٢).

---

(١) انظر: الرازي: شرح معالم أصول الدين ص١٢٥، وشمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٥٨، الإيجي: المواقف ص٧٣. التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٨٩، وعبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١/ ٣٦١:٣٦٩.

(٢) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/١٢٨، ١٢٩، وشرح معالم أصول الدين ص١٢٥، والمطالب العالية ١٢٢:١٢٦.

دليل الرازي في المسألة

ويقوم دليله في المسألة على أن هذه الأولوية إما أن تصل إلى حد الوجوب، فينقلب الممكن واجبا وهو باطل، وإما ألا تستقل وحدها بالتأثير، بل لابد لها من انضمام شيء إليها من خارج الممكن، والمقدر خلافه لأن الكلام في الأولوية التي تتوقف على ذات الممكن وحده، دون انضمام شيء آخر إليه.

يقول الإمام الرازي: «الممكن لذاته لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر، لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن، فإن أمكن فإما أن يكون طريانه لسبب أو لا لسبب، فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية في بقاء الطرف الراجح، بل لا بد معها من عدم سبب الطرف المرجوح، وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن المرجوح لا لعلة، وهذا محال، لأن المتساوي أقوى من المرجوح، فلما امتنع الوقوع حال التساوي فبأن يمتنع حال المرجوحية كان أولى، وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا»[١].

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

يتفق الطوسي مع الرازي وجمهور المتكلمين في هذه المسألة، فيقول في كتابه تجريد العقائد عند حديثه عن الممكن: «ولا نتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته»[٢]، وجاء تعقيبه على الإمام الرازي عبارة عن توضيح لكلام الإمام الرازي، وإيراد لما قد يعترض به عليه، وهو كالآتي:

---

(١) الرازي: المحصل ص٨٠.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٧.

١- بين الطوسي أن الدليل الذي ذكره الإمام الرازي، إنما هو على نفي الأولوية المطلقة وليس الأولوية التي تصل إلى حد الوجوب فقط، يقول الطوسي: «ما ذكره يقتضي نفي الأولوية مطلقا»[١].

٢- يرى الطوسي أنه قد يعترض على دليل الإمام الرازي، بأن المراد بالأولوية أن يكون الطرف الأولى أكثر وقوعا، وأقل شرطا، فيقول: «ولقائل أن يقول: طرف الأولى يكون أكثر وقوعا، أو أشد عند الوقوع، أو أقل شرطا للوقوع وأنت ما أبطلت ذلك»[٢].

٣- ذكر الطوسي اعتراضا آخر على مذهب المتكلمين، وذكر الجواب عنه فقال: «وقد قيل في رجحان العدم في الموجودات الغير القارة[٣] كالصوت والحركة: إن العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء.

وأجيب عنه بأن كلامنا في الممكن لذاته، لا في الممتنع بغيره، وبقاء الغير القارة ممتنع لغيره»[٤]، أي كلامنا هذا أولوية أحد طرفي الممكن لذاته، إما إذا كانت أولويته أو رجحانه بسبب أمر آخر، فكلامنا ليس فيه.

تعقيب

ما ذكره الطوسي من أنه قد يعترض على الإمام بأن المراد بالأولوية كثرة الوقوع وقلة الشروط، قد يجاب عنه بأن الأولوية بهذا المعنى ليست ممتنعة، ولا تعارض بينها وبين ما ذكره الإمام الرازي؛ لأن كلامه فيما إذا كانت الأولوية لذات الممكن وليست من أمر خارج عنه، وهذا هو نفس جواب الطوسي على الاعتراض الثاني الذي ذكره.

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١١٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) الطوسي: تلخيص المحصل ص١١٩.

الخاصة الثالثة

رجحان الممكن مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب

تمهيد

قبل الدخول مع الرازي والطوسي في هذه الخاصة للممكن، لابد من التعرض لبعض الأمور التي توضح قولهما في المسألة وهي:

١- تنبني هذه الخاصة للممكن على الخاصة الأولى، حيث ذُكر هناك أن الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل، وهنا نثبت أنه ما لم يجب الممكن عن ذلك السبب أو العلة فإنه لا يوجد.

٢- هناك فرق في المعنى بين وجود الشيء في نفسه ووجوده عن غيره، وذلك لأن وجود الشيء عن غيره، له إضافة ونسبة إلى ذلك الغير، أما وجوده في نفسه فليس له تلك الإضافة أو النسبة، كما أنه يمكننا تعقل وجود الشيء في نفسه مع غفلتنا عن وجوده عن غيره[١].

٣- الممكن لا يوصف وجوده في نفسه إلا بالإمكان، إما وجوده عن غيره فقد يوصف بالوجوب أو بالامتناع، ولا يتعارض ذلك مع كونه ممكنا في نفسه.

٤- هناك فرق بين الأولوية الذاتية والأولوية الخارجية، أما الأولوية الذاتية فهي التي يكون فيها أحد طرفي الممكن-وجوده وعدمه-أولي من الآخر، لذات الممكن وليس لأمر خارج عنه، وقد بينا في الخاصة السابقة

---

(١) انظر ابن سينا: شرح عيون الحكمة ٣/ ٩٤، والرازي: شرح عيون الحكمة ٣/ ٩٥.

امتناع هذه الأولوية، أما الأولوية الخارجية فهي التي يكون فيها أحد طرفي الممكن أولى من الآخر نظرا لوجود سببه أو علته[١].

٥- لم يُنقل خلاف عن أحد من المتكلمين أو الفلاسفة في هذه الخاصة، فهذه الخاصة ثابتة للممكن عند الجميع.

رأي الإمام الرازي في المسألة:

يرى الإمام الرازي أن وجود الممكن مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب، وقد أقام دليلا على ثبوت كل من هذين الوجوبين، أما دليله على الوجوب السابق، فمبني على القاعدة التي ذكرها في الخاصة السابقة، وهي: عدم كفاية الأولوية في حصول الطرف الراجح، وأن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب.

يقول الرازي: «رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب، أما السابق فلأنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لا صدوره عنه لم يوجد، وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب»[٢].

وقد ذُكر هذا الدليل الذي يقصده الرازي في الخاصة السابقة، وقد ذكر الرازي هذا الدليل بعينه في كتابه شرح عيون الحكمة مع اختلاف العبارات، ولعل من المفيد ذكر ما أورده الرازي بنصه، يقول الإمام الرازي: «متى حصل الرجحان وجب أن يحصل الوجوب، لأنه حال الاستواء[٣] كان الرجحان محالا، فإذا صار أحد الطرفين راجحا صار الطرف الآخر مرجوحا، ولما

---

(١) انظر: الحلى: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص٣٨، وعبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١/ ٣٧٠، ٣٧١.

(٢) الرازي: المحصل ص٨٠.

(٣) يقصد استواء طرفي الممكن، أي وجوده وعدمه.

كان الرجحان حال حصول الاستواء محال، كان عند حصول المرجوحية أولى أن يكون محالا، وإن كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا، لأنه لا خروج عن النقيضين»[(١)].

أما دليل الرازي على ثبوت الوجوب اللاحق لوجود الممكن، فهو أن الممكن إذا وجد امتنع عدمه حال كونه موجودا، فوجب وجوده، يقول الرازي: «وأما اللاحق فلأن وجوده ينافي عدمه، فكان منافيا لإمكان عدمه، فكان مستلزما للوجوب»[(٢)] وهذا الوجوب اللاحق عند المناطقة يسمى بالضرورة بشرط المحمول، وهي ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه بشرط الثبوت أو السلب[(٣)].

ثم بين الرازي بعد ذكره لأدلة الوجوبين أن هذين الوجوبين لازمين لكل ممكن فقال: «واعلم أن شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين، لكنهما خارجان لا داخلان»[(٤)]، أي أن هذين الوجوبين إنما هما واجبان بالغير -بالخارج- وليس واجبين بالذات، لأن ذات الممكن لا تقتضي وجوبه ولا تقتضي عدمه.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

اتفق رأي الطوسي في المسألة مع ما يراه الإمام الرازي، فهو يرى أن

---

(١) الرازي: شرح عيون الحكمة ٣/ ٩٥، ٩٦.

(٢) الرازي: المحصل ص٨٠.

(٣) انظر: الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ١/ ١٤٧، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٠، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١١١٤.

(٤) الرازي: المحصل ص٨٠.

الأولوية الخارجية لا تكفي في إيجاد الممكن، حيث يقول في كتابه تجريد العقائد: «ولا تتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر إلى ذاته، ولا تكفي الخارجية[١]؛ لأن فرضها لا يحيل المقابل، فلابد من الانتهاء إلى الوجوب وهو سابق، ويلحقه وجوب آخر لا تخلو عنه قضية»[٢].

فهذا النص من الطوسي يكاد يتطابق في المعنى مع ما ذكره الإمام الرازي في المحصل، لذا كان تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في المحصل مقتصرا على توضيح قول الإمام الرازي: «واعلم أن شيئا من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجوبين، لكنهما خارجان لا داخلان».

يقول الطوسي: «لما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو العدم، فهو لا ينفك في كل واحد من حالتيه عن هذين الوجوبين لوجوده أو لعدمه، وهو لا يقتضي شيئا منهما كما لا يقتضي أحد الطرفين لذاته، وهذا معنى قوله «لكنهما خارجان لا داخلان»[٣].

---

(١) أي الأولوية الخارجية

(٢) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٧.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص ١١٩، ١٢٠.

الخاصة الرابعة

علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي الإمكان لا الحدوث

بعد اتفاق العقلاء على احتياج الممكن إلى المؤثر اختلفوا في علة احتياجه فذهب متقدمو المتكلمين إلى أن علة حاجته هي الحدوث، وذهب الحكماء ومتأخرو المتكلمين إلى أن علة حاجته هي الإمكان، وذهب آخرون إلى أن علة حاجته هي الإمكان مع الحدوث أو بشرط الحدوث[١].

رأي الإمام الرازي

يتفق الإمام الرازي مع الحكماء في القول بأن علة حاجة الممكن إلى المؤثر إنما هي الإمكان لا الحدوث.

ولكنه وإن كان يتفق مع الحكماء في علة الاحتياج، إلا أنه يختلف معهم في سبب القول بالإمكان؛ وذلك لأن الفلاسفة إنما قالوا بالإمكان لقولهم بقدم العقول والنفوس الفلكية ومادة العالم، مع اعتقادهم بافتقارها إلى المؤثر، فعندهم القدم لا ينافي الاحتياج إلى الفاعل، ولا يصح أن يكون الحدوث على مذهبهم علة الاحتياج، حتى لا يلزم منه أن تكون العقول والنفوس الفلكية والمادة واجبة لذاتها لعدم احتياجها إلى المؤثر[٢].

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ١١٨، ١١٩، ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ص٢٤٩، تحقيق: د/ ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة - بيروت، بدون تاريخ، الجويني: الشامل في أصول الدين ص٢٦٣، ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٢٩، الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٠، الإيجي: المواقف ص ٧٣، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٨٦، ٢٨٧.

(٢) انظر: ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٢/ ٣٩٢، ٣٩٣، والرازي: شرح =

أما سبب قول الرازي ومتأخري المتكلمين بأن الإمكان علة الحاجة فهو أنهم يرون أن الحدوث لا يصلح علة للاحتياج؛ حيث يترتب على جعله علة الاحتياج، تأخر الشيء عن نفسه بمراتب، وهذه المراتب كالآتي:

١- الحدوث متأخر عن الوجود؛ وذلك لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث، أي وصف لوجوده فيقال وجوده حادث، والوصف متأخر عن الموصوف، فالحدوث متأخر عن الوجود.

٢- الوجود متأخر عن الإيجاد أي تأثير المؤثر.

٣- والتأثير متأخر عن الاحتياج إلى المؤثر.

٤- والاحتياج متأخر عن علة الاحتياج.

فلو كان الحدوث هو علة الاحتياج، لكان الشيء متأخرا عن نفسه بمراتب، وهي المراتب التي ذكرت بين كيفية الوجود وبين علة الاحتياج. يقول الإمام الرازي: «علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لما سبق، لا الحدوث؛ لأن الحدوث كيفية في وجود الحادث فيكون متأخرا عنه، والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه، فلو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب»[(١)].

ثم ذكر الرازي اعتراضا للقائلين بأن الحدوث هو علة الحاجة، وأجاب عنه، ومفاد الاعتراض: أنه لو كان الإمكان هو علة الاحتياج للزم أن يكون الممكن المعدوم محتاجا إلى المؤثر، لأن علة الاحتياج موجودة فيه أيضا،

= الإشارات والتنبيهات للرازي ص٢٩٤، والمطالب العالية ٤/ ٢٣٣. وابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٢٩.

(١) الرازي: المحصل ص٨٠.

وهي الإمكان، وكون المعدوم محتاجا باطل، لأنه يلزم عنه أن يكون العدم أثرا للمؤثر، وهو باطل لأن العدم نفي محض ولا يصح أن يكون أثرا للمؤثر، يقول الرازي: «احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هي الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر، وهو محال، لأن التأثير يستدعى حصول الأثر، والعدم نفي محض فلا يكون أثرا»[١].

وكان جواب الرازي بأن الممكن المعدوم له علة وهي عدم علته، يقول الرازي: «والجواب ما قيل: إن علة العدم عدم العلة»[٢].

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

يرى الطوسي في هذه المسألة ما يراه الإمام الرازي من أن علة احتياج الممكن إلى المؤثر إنما هي الإمكان وليس الحدوث، فيقول في كتابه «تجريد العقائد»: «وإذا لحظ الذهن الممكن موجودا، طلب العلة، وإن لم يتصور غيره، وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها، ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم علية بمراتب»[٣] أي بعلة الاحتياج فإنها متقدمة على كيفية الوجود بمراتب -كما ذكر من قبل-، ولهذا كان تعقيب الطوسي على الإمام الرازي منحصرا في شرح وبيان وتأكيد كلام الإمام الرازي، وهو كالآتي:

١- وضح الطوسي قول الإمام الرازي: «لو كانت العلة هي الحدوث لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب»، فبين الطوسي مراتب التأخر هذه ومن أي نوع هي، فبين أن كلا من: تأخر الحدوث عن الوجود، وتأخر التأثير عن احتياج

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٧.

الممكن كلاهما تأخر بالطبع، والتأخر بالطبع هو أن يكون المتأخر محتاجا إلى المتقدم، إلا أن المتقدم ليس علة تامة له[١]، وبين الطوسي أن كلا من تأخر الوجود عن تأثير المؤثر وتأخر الاحتياج عن علة الاحتياج كلاهما تأخر بالعلية، والتأخر بالعلية هو أن يكون المتأخر محتاجا إلى المتقدم، والمتقدم علة فاعلية له، ويقال لهذا التأخر أيضا التأخر بالذات[٢]. يقول الطوسي: «الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم، فهو صفة للوجود الموصوف به، والصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات، تأخر المعلول عن العلة وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه في الوجود تأخرا بالطبع، واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات، وجميعها أربع تأخرات، اثنان بالطبع واثنان بالذات، وذلك يقتضي امتناع كون الحدوث علة للاحتياج»[٣].

٢- ذكر الطوسي اعتراضا للقائلين بأن الحدوث هو علة الاحتياج، ومفاد هذا الاعتراض أن الإلزام الذي ألزمتمونا به من كون الشيء متأخر عن نفسه بمراتب يلزمكم أيضا، فما قيل في الحدوث يقال في الإمكان، وذلك لأن:

أ- الإمكان متأخر عن الموجود الممكن، لأنه صفته، والصفة متأخرة عن الموصوف.

ب- والموجود متأخر عن تأثير المؤثر.

ت- وتأثير المؤثر متأخر عن الاحتياج إلى المؤثر.

---

(١) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٤٩٥، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ٢٢٧.

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٠.

ث- والاحتياج إلى المؤثر متأخر عن علة الاحتياج.

فما ألزمتمونا به مشترك بيننا وبينكم، ومشترك الإلزام لا يلزم، لأنه «إذا لزمكم فيما صرتم إليه، ولم تتركوا مذهبكم لأجله، دل ذلك على اعتقاد بطلانه في نفسه، فعذركم عنه يكون عذرا لنا»[١] يقول الطوسي في بيان هذا الاعتراض: «وقد قالوا في معارضته: الإمكان صفة للمكن فهو متأخر عنه، والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه، والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علته»[٢].

٣- أجاب الطوسي عن الاعتراض السابق بأن الإمكان متأخر عن الممكن لأنه وصف له لكنه، ليس متأخرا عن وجوده؛ وذلك لأن الممكن متصف بالإمكان قبل وجوده، بخلاف الحدوث فإنه لا يوصف به الممكن إلا بعد حدوثه، فالإلزام غير وارد[٣]، يقول الطوسي في الجواب عن المعارضة السابقة: «وهي فاسدة، لأن الممكن الموصوف بالإمكان ليس بمتأخر عن تأثير المؤثر، إنما يتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخران عن ذاته اللذين بسببهما احتاج إلى مؤثر، ثم إلى علة الاحتياج»[٤].

٤- أكد الطوسي جواب الرازي عن الاعتراض الذي ذكره، فقال: «وقولهم «لو كان الإمكان علة الحاجة لزم احتياج العدم إلى المؤثر، وهو

---

(١) ابن التلمساني: شرح معالم أصول الدين ص١٣٠.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٠.

(٣) انظر: شمس الدين الأصفهاني: تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد ص٢٧٩، الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٦٧، وعبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١/ ٣٥٩.

(٤) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٠.

محال» ليس بشيء؛ لأن عدم المعلول ليس نفيا صرفا، ولا مانع من أن يكون معلولا لعدم العلة»[١].

تعقيب

١- إذا كان مراد القائلين بأن الحدوث هو علة حاجة الممكن إلى المؤثر، أن الحدوث هو علة العلم بالحاجة إلى المؤثر، لا أن الحدوث هو علة الحاجة في الواقع ونفس الأمر، كما ذهب إلى ذلك «عضد الدين الإيجي»، والذي رأي أن القائلين بعلة الحدوث لم يقصدوا بقولهم هذا «إلا أن حُكم العقل بالحاجة لملاحظة الحدوث»[٢]، أقول إذا كان مرادهم ذلك، فإن الخلاف في المسألة يكون خلافا لفظيا، أما إذا كان مرادهم أن الحدوث هو علة حاجة الممكن إلى المؤثر في الواقع ونفس الأمر، فإن الخلاف حينئذ سيكون خلافا معنويا.

٢- على افتراض أن الخلاف في المسألة معنوي فإن مذهب القائلين بأن الإمكان هو علة الحاجة هو المذهب الأقوى لأمرين:

الأول: أن إلزامهم للقائلين بالحدوث بتأخر الشيء عن نفسه بمراتب، إلزام قوي، ولم يستطع القائلون بالحدوث الجواب عنه[٣].

الثاني: أن الإمكان وصف لازم لماهية المكن لا ينفك عنه، معدوما كان الممكن أو موجودا.

٣- المقصد الأسمى من الخوض في هذه المسألة هو إثبات احتياج

---

(١) المصدر السابق ص١٢١، وانظر ص١١٨.

(٢) عضد الدين الإيجي: المواقف ص٧٣.

(٣) انظر: سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٨٧.

العالم إلى مؤثر، والقائلون بأن علة الاحتياج هي الإمكان والقائلون بأن علة الاحتياج هي الحدوث، قد وصلوا إلى هذا المقصد، ولكن لكل طريقته في الوصول.

٤- كل محدث ممكن عند الجميع، وكل ممكن محدث عند المتكلمين، بخلاف الحكماء فقد يكون الشيء عندهم ممكنا وقديما معا.

٥- القائلون بأن الحدوث هو علة الاحتياج يستحيل على مذهبهم إسناد القديم إلى الفاعل، بخلاف القائلين بأن الإمكان هو علة الاحتياج، فيصح على مذهبهم-إن لم يمنع منه مانع آخر-إسناد القديم إلى الفاعل[١].

---

(١) انظر: ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ص٢٤٩، ٢٥٠، والرازي: المطالب العال ية ٢٣٠، ٢٤٠.

الخاصة الخامسة

الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر

يقصد ببقاء الممكنات مقارنة وجودها لأكثر من زمان واحد بعد زمان أول[1].

والقائلون بأن علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي الإمكان، قالوا جميعا بافتقار الممكن حال بقائه إلى المؤثر، وعللوا ذلك بأن الإمكان لازم لماهية الممكن لا ينفك عنه، سواء كان موجودا أو معدوما، وإذا كان الإمكان ثابتا حال البقاء فمعلوله وهو الاحتياج والافتقار إلى المؤثر ثابت أيضا.

أما القائلون بالحدوث فذهب أغلبهم إلى أن الممكن لا يستغني حال بقائه عن المؤثر واختلفوا في تعليل ذلك.

فمنهم من علله بأن الباقي إنما يبقى ببقاء قائم به، وهذا البقاء غير باق، بل يخلقه اللّٰه عز وجل حالا بعد حال، فالباقي محتاج إلى المؤثر ليعطيه صفة البقاء الباقي بها.

ومنهم من علله بأن الجواهر -وإن كانت مستغنية عن المؤثر في بقائها- لا وجود لها بدون الأعراض، والأعراض لا بقاء لها بل تتجدد حالا فحال، فيكون الجوهر محتاجا إلى المؤثر في بقائه، لافتقاره إلى الأعراض، المفتقرة إلى المؤثر.

وذهب قله ممن قالوا بأن علة احتياج الممكن هي الحدوث إلى أن

---

(١) انظر: أبو البقاء الكفوي: الكليات ١/ ٢٣٨.

الممكن حال بقائه قد يستغني عن المؤثر، وسيأتي ذكر بعض من شبهاتهم والرد عليها، وقد ذكر ابن سينا في الإشارات هذا القول، ولكنه لم يوضح من هم القائلون بهذا القول، فيقول: «إنه قد سبق إلى الأوهام العامية - أن تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء -الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى- الذي يسمونه العامة المفعول مفعولا والفاعل فاعلا- وتلك الجهة أن ذلك أوجد وصنع وفعل- وهذا أوجد وفعل وصنع- وكل ذلك يرجع- إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن- وقد يقولون إنه إذا وجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل- حتى أنه لو فقد الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودا- كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام البناء- وحتى أن كثيرا منهم لا يتحاشى أن يقول- لو جاز على الباري تعالى العدم- لما ضر عدمه وجود العالم- لأن العالم عنده إنما احتاج إلى الباري تعالى- في أن أوجده أي أخرجه من العدم إلى الوجود- حتى كان بذلك فاعلا- فإذا قد فعل وحصل له الوجود عن العدم- فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم- حتى يحتاج إلى الفاعل- وقالوا لو كان يفتقر إلى الباري تعالى- من حيث هو موجود- لكان كل موجود مفتقر إلى موجد آخر- والباري أيضا موجود وكذلك إلى غير النهاية»[١].

وقد أيد الإمام الرازي ابن سينا في نقله هذا وذكر أن قلة من المتكلمين من القائلين بأن علة الاحتياج هي الحدوث، قد ذهبوا إلى عدم احتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر[٢].

---

(١) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣/ ٦٧، ٦٨.

(٢) انظر: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٢/ ٣٨٥: ٣٨٩، والإيجي: المواقف ص٧٣، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٨٧.

رأي الإمام الرازي في المسألة

الإمام الرازي -كما مر في المسألة السابقة- يرى أن الإمكان هو علة احتياج الممكن إلى المؤثر، وبالتالي فهو يرى أن الممكن مفتقر حال بقائه إلى المؤثر.

يقول الإمام الرازي: «الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر، لأن الحاجة للإمكان، والإمكان ضروري اللزوم لماهية الممكن، فهي أبدا محتاجة»[١].

وقد ذكر الرازي اعتراضا قد يرد على رأيه السابق، وهذا الاعتراض هو: أن وجود الممكن حالة البقاء أولى من عدمه، وهذه الأولوية ترجح وجوده على عدمه، فلا يحتاج إلى المؤثر، وكان جواب الإمام الرازي عنها ما مر في الخاصة الثانية للممكن، من أن هذه الأولوية ما لم تصل إلى حد الوجوب، فإنها غير كافية في ترجيح أحد طرفي الممكن. يقول الإمام الرازي: «لا يقال: إنه حال البقاء أولى بالوجود، وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر، لأنا نقول: هذه الأولوية المغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حالة الحدوث لزم استغناء الممكن عن المؤثر حال الحدوث، وإلا فهو أمر حدث حال البقاء، ولولاه لما حصل الاستمرار، فالشيء حال استمراره مفتقر إلى المرجح»[٢].

ثم ذكر الإمام الرازي اعتراضا للقائلين بعدم افتقار الممكن حال بقائه إلى المؤثر، ووجه الاعتراض أنه إذا قلنا بافتقار الممكن حال بقائه إلى المؤثر،

---

(١) الرازي: المحصل ص٨١.

(٢) المصدر السابق.

فتأثير المؤثر إما أن يكون في وجوده السابق، وهذا يلزم عنه تحصيل الحاصل، وتحصيل الحاصل محال، وإما أن يكون في أمر جديد فلا يكون التأثير في الباقي وهو خلاف الفرض.

يقول الإمام الرازي: «احتجوا: بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له فيه تأثير أو لا يكون، فإن كان له فيه تأثير، فذلك التأثير إن كان الوجود الذي كان حاصلا، فهو محال، لأن تحصيل الحاصل محال وإن كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد، لا في الباقي، وإن لم يكن له فيه تأثير أصلا استحال أن يكون له فيه تأثير»[(١)].

وكان رد الإمام الرازي على هذا الاعتراض أن التأثير ليس في أمر جديد، بل التأثير في الوجود السابق ولكن ليس من جهة إيجاده مرة أخرى حتى يلزم تحصيل الحاصل، بل من جهة بقائه ودوامه، يقول الإمام الرازي: «والجواب لا نعني بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر»[(٢)].

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

الطوسي -كما سبق في الخاصة السابقة- يرى أن الإمكان هو علة حاجة الممكن إلى المؤثر، وبناءً على ذلك فهو يرى أن الممكن حال بقائه لا يستغني عن المؤثر، لأن الإمكان لازم له لا ينفك عنه، يقول الطوسي في تجريد العقائد: «والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته[(٣)]، والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث»[(٤)].

---

(١) الرازي: المحصل ص٨١.

(٢) الرازي: المحصل ص٨١.

(٣) يقصد علة الافتقار وهي الإمكان.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد ص٧١.

لكن الطوسي وإن كان يوافق الإمام الرازي في المسألة إلا أنه لم يرتض رد الرازي على اعتراض الخصم وإبطاله له ، يقول الطوسي: «الاعتراض بأن المؤثر حال البقاء إما أن يكون له في الأثر تأثير أم لا ، يشتمل على غلط فإن المؤثر في البقاء لا يكون له أثر البقاء حال البقاء، وتحصيل الحاصل إنما لزم منه، والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، وقوله[1] «و إن كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا في الجديد، لا في الباقي» جوابه: نعم، تأثيره بعد الإحداث في أمر جديد هو البقاء، فانه غير الإحداث، فهو مؤثر في أمر جديد صار به باقيا، لا في الذي كان باقيا، وقوله[2] في الجواب «لا نعنى بالتأثير تحصيل أمر جديد، بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر» ليس بشيء؛ لأن البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد، لولاه لكان الأثر مما لا يبقى»[3] .

ويلاحظ هنا أن دليل الخصم يشتمل على الإلزام بأحد أمرين:

الأول: لو كان التأثير في الممكن الباقي . . . . للزم عنه تحصيل الحاصل .

الثاني: لو كان التأثير في أمر جديد . . . . لم يصح الاستدلال به، لأن كلامنا في التأثير في الممكن الباقي لا في الأمر الجديد.

اختار الرازي الشق الأول وهو أن التأثير في الممكن الباقي، ولكنه ليس من نفس جهة التأثير الأولى وهي الإيجاد، بل من جهة أخرى وهي دوام هذا الوجود الأول واستمراره، وحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل، واختار الطوسي الشق الثاني وهو أن التأثير في أمر جديد، وهو البقاء الذي صار به الوجود الأول باقيا .

---

(١) يقصد الطوسي هنا صاحب الشبهة.

(٢) يقصد الطوسي هنا الإمام الرازي.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢١.

تعقيب

١- اختلف المحققون في فهم كلام الطوسي هذا، فذهب الإيجي وعبد الحكيم السيالكوتي إلى أن البقاء الذي يقصده الطوسي هو أمر جديد ليس له علاقة بأصل الوجود، وعلى هذا يلزم الطوسي ما ذكره صاحب الشبهة من أن التأثير حينئذ يكون في الأمر الجديد، وليس في الممكن الباقي الذي كلامنا فيه، وذهب الجرجاني إلى أن الخلاف بين الرازي والطوسي إنما هو خلاف لفظي، وذلك لأن البقاء الذي ذكره الطوسي هو دوام الوجود الذي ذكره الرازي، إلا أنه عبر عنه بأنه أمر جديد[1].

٢- على كلا الاحتمالين فالطوسي يلزمه أحد أمرين إما أن يكون الاختلاف بين نقضه لدليل الخصم ونقض الإمام الرازي له اختلاف في اللفظ فقط دون المعنى، وحينئذ يكون وصفه لكلام الإمام الرازي بأنه «ليس بشيء» هو الذي ليس بشيء، وإما أن يكون الاختلاف بين النقضين من ناحية المعنى، وحينئذ يكون نقض الطوسي لاعتراض القائلين بعدم احتياج الممكن حال بقائه إلى المؤثر ليس نقضا، بل تأكيدا له.

❋ ❋ ❋

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف ص٧٣، والجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٥٧، وعبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٣/ ١٥٧.

المبحث الرابع
القديم يستحيل استناده إلى الفاعل

تمهيد

قبل الدخول في هذا المبحث لابد من التمهيد والتعرض لبعض المسائل التي لها علاقة بهذه المسألة وهي كالآتي:

١- اتفق المتكلمون والحكماء على أنه -تعالى- قادر[1] مختار، بمعنى أنه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مقدم الشرطية الأولى وهي مشيئة الفعل لازمة لذاته لا تنفك عنه، فهي واجبة الوقوع وهي قديمة قدم الذات، وبالتالي ففعله -تعالى-قديم أيضا، أما مقدم الشرطية الثانية وهو عدم المشيئة فهو ممتنع التحقق عندهم، يقول ابن سينا في شرح مفهوم القدرة: «وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التي بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه أن لا يفعل، فإن كان لما من شأنه أن يفعل فقط فلا يرون أن له قدرة وهذا ليس بصادق. . . وذلك لأن حد القدرة التي يؤثرون هؤلاء أن يحدوها به موجود هاهنا وذلك لأن هذا يصح عنه أنه يفعل إذا شاء وأن لا يفعل إذا لم يشأ وكلا هذين شرطيان أي إنه إذا شاء فعل وإذا لم يشأ لم يفعل، وإنما هما داخلان في تحديد القدرة على ما هما شرطيان وليس من صدق الشرطي أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه أو صدق حملي فإنه

---

(١) القدرة هنا بمعنى الاختيار، والتي هي مقابل الإيجاب، وهي غير القدرة التي هي مقابل العجز، انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ١١٩.

ليس إذا صدق قولنا : إذا لم يشأ لم يفعل يلزم أن يصدق : لكنه لم يشأ وقتا ما وإذا كذب : أنه لم يشأ البتة يوجب ذلك كذب قولنا : وإذا لم يشأ لم يفعل»[١].

وذهب المتكلمون إلى أن وقوع المشيئة وعدم وقوعها ممكنان بالنظر إلى ذات الفاعل، وبالتالي يصح عندهم إيجاده -تعالى- لهذا العالم وعدم إيجاده له، وليس شيئ منهما لازما لذاته[٢].

٢- يرى المتكلمون[٣] أن مذهب الفلاسفة هذا يؤدي إلى سلب الاختيار والإرادة عن اللّه -تعالى-، ويثبت له الإيجاب[٤]، إلا أن الطوسي يرى أن الفلاسفة يقصدون بما ذهبوا إليه أن قدرته -تعالى- واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته، وأن فعله للأشياء ليس كفعل المختارين من الحيوانات، ولا كفعل المجبورين من الأشياء الطبيعية.

يقول الطوسي : «وأما الفلاسفة فلم ينبهوا على أن الأزلي يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار - بل ذهبوا إلى أن الفعل الأزلي - يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلي تام في الفاعلية وأن الفاعل الأزلي التام في الفاعلية - يستحيل أن يكون فعله غير أزلي - ولما كان العالم عندهم فعلا

---

(١) ابن سينا : إلهيات الشفاء ١/ ١٧٢، ١٧٣.

(٢) انظر : التفتازاني : شرح المقاصد ٣/ ٦٦، الجرجاني : شرح المواقف ٨/ ٥٧، ٥٨، المحقق الدواني : رسالة في إثبات الواجب الجديدة، وهي ضمن كتاب بعنوان : سبع رسائل للعلامة جلال الدين الدواني والملا الخواجوئي الأصفهاني ١٣٥، ١٥٢، تحقيق : د/ السيد أحمد تويسركاني، الناشر : ميراث مكتوب-تهران، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

(٣) انظر : الرازي : شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٣٩٥، والتفتازاني : شرح المقاصد ٣/ ٦٦.

(٤) الإيجاب هو : ما يصحح قولنا وجد فوجد، أي ثبت الأمر الذي هو علة فثبت الأمر الذي هو المعلول، والمراد لزوم المعلول للعلة لزوما عقليا مصححا لترتبه بالفاء عليها دون العكس، انظر : التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون العلوم ٢/ ١٢١٣.

أزليا - أسندوه إلى فاعل أزلي تام في الفاعلية - وذلك في علومهم الطبيعية وأيضا لما كان المبدأ الأول عندهم أزليا تاما في الفاعلية- حكموا بكون العالم الذي هو فعله أزليا وذلك في علومهم الإلهية ولم يذهبوا أيضا إلى أنه ليس بقادر مختار بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الجسمانية»[1]. وقد رد المحقق التفتازاني على الطوسي بأن كونهم ينفون القدرة والاختيار ويقولون بالإيجاب مشهور عنهم شهرة تمنع من ورود المنع عليه، يقول التفتازاني بعد ذكره لكلام الطوسي: «وأنت خبير بأن هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع، وإلا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار أشهر من أن يمنع»[2].

٣- ذهب متقدمو المتكلمين -كما ذكرنا في الخاصة الرابعة للممكن- إلى أن علة حاجة الممكن هي الحدوث، وذهب الحكماء ومتأخرو المتكلمين إلى أن علة حاجته هي الإمكان.

٤- ذهب المتكلمون إلى أن ما سوى اللّه -عز وجل- وصفاته فهو حادث، ولم يجوزوا استناد القديم إلى الفاعل، أما الفلاسفة فجوزوا استناد القديم إلى الفاعل.

رأي الإمام الرازي

يرى الإمام الرازي أنه لا خلاف حقيقي في المسألة، بل هو خلاف لفظي، فالمتكلمون القائلون بأن القديم لا يصح استناده إلى الفاعل يقصدون الفاعل بالاختيار، والحكماء القائلون بصحة استناد القديم إلى

---

(١) الطوسي: شرح الإشارات ٣/ ٨٢.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٥.

الفاعل يقصدون الفاعل بالإيجاب، فالإيجاب والسلب غير واردين على شيء واحد، وكلا من الحكماء والمتكلمين يجوزون استناد القديم إلى الموجب، ويمنعون استناده إلى المختار، أما أن المتكلمين يجوزون استناد القديم إلى الموجب فلثلاثة أمور:

الأول: القائلون بالأحوال عللوا العالمية بالعلم، والقادرية بالقدرة، وكل من العالمية والقادرية قديمان.

الثاني: ذهب أبو هاشم وهو من المتكلمين إلى أن العالمية والقادرية والحيية والموجودية، معللة بحالة خامسة هي الإلهية، مع أن هذه الأحوال الأربعة قديمة.

الثالث: ذهب أبو الحسين إلى أن العالمية معللة بالذات، والعالمية قديمة أيضا.

فهذه ثلاثة أدلة على أن المتكلمين يجوزون استناد القديم إلى الفاعل الموجب، يقول الإمام الرازي: «اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زمانا، فإن العالم قديم عندهم زمانا مع أنه فعل اللّه تعالى وعندي أن الخلاف في هذا المقام لفظي، لأن المتكلمين لم يمنعوا من استناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات، ولذلك زعم مثبتو الحال منا: أن عالمية اللّه -تعالى- وعلمه قديمان، مع أن العالمية والقادرية معللة بالعلم والقدرة، وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة، مع أن الكل قديم وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة معللة بالذات وهؤلاء وإن كانوا يمنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال، ولكنهم يعطون المعنى في الحقيقة، وأما الفلاسفة فانهم إنما أسندوا العالم القديم إلى الباري

سبحانه، لكونه عندهم موجبا بالذات، حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجدا للعالم القديم، فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز استناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع استناده إلى المختار»[١].

وهذا الرأي للإمام الرازي قد ذكره في كل من كتابيه شرح الإشارات والتنبيهات[٢]، والمطالب العالية[٣]، وتبعه فيه أكثر من جاء بعده من المتكلمين[٤].

وقد نسب الإيجي إلى الإمام الرازي منع استناد القديم إلى الموجب، فقال بعد ذكره لكلام الإمام الرازي السابق: «ولقد عثرت في كلام القوم على منع الأمرين... أما استناده -أي القديم- إلى الموجب القديم فمنعه الإمام الرازي لأن تأثيره فيه، إما في حال بقائه، وفيه إيجاد الموجود، وإما في حال عدمه أو حدوثه، وعلى التقديرين يكون حادثا»[٥].

إلا أني لم أعثر في كلام الإمام ما يؤيد نقل الإيجي هذا عنه، إلا ما يذكره الإمام الرازي في الدلالة على أن كل ممكن موجود فهو حادث، يقول الإمام الرازي: «كل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر، وتأثير ذلك المؤثر فيه إما أن يكون حال عدمه أو حال وجوده، فإن كان الأول فذلك الممكن محدث، وإن

---

(١) الرازي: المحصل ص٨٣.

(٢) انظر: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٣٩٤، ٣٩٥.

(٣) انظر: الرازي: المطالب العالية ٤/ ٢٣٢.

(٤) انظر: البيضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ص٩١، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل-بيروت، والمكتبة الأزهرية للتراث-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ-١٩٩١م، وشمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٥٩، والإيجي: المواقف ص٧٤، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٤.

(٥) انظر: الإيجي: المواقف ص ٧٤، ٧٥.

كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود إلى المؤثر، إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه، والأول محال لأنه يقتضي إيجاد الوجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت أن كل ما سوى اللّه محدث مسبوق بالعدم»[(١)] وهذا النص من الإمام الرازي لم يتعرض فيه لبيان ما إذا كان المؤثر موجبا أو مختارا، والراجح أن هذا النص مبني على ما هو الأصل عند الإمام الرازي من وصف اللّه -تعالى- بالقدرة والاختيار.

يقول الإمام الرازي في المطالب العالية ردا على من قال بأن تقدم الفاعل على الفعل غير واجب: «هذا باطل. لأن الفاعل المختار، هو الذي يفعل بواسطة القصد والقصد إلى إيجاد الشيء حال بقائه: محال معلوم الامتناع بالبديهة، وأما الوجوه التي ذكرتموها فنحملها على الموجب بالذات، وذلك غير ممتنع، إنما الممتنع حصول الفعل بالفاعل المختار، مع كون ذلك الفعل قديما»[(٢)] فهذا النص واضح في أن الرازي يرى أن إسناد القديم إلى الموجب بالذات غير ممتنع.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

يوافق الطوسي الإمام الرازي في عدة أمور لها علاقة بالمسألة وهي:

١- يوافق الطوسي الإمام الرازي في أن علة حاجة الممكن إلى المؤثر هي الإمكان، وقد سبق أن تعرضنا لذلك بالتفصيل في الخاصة الرابعة للممكن[(٣)].

---

(١) الرازي: مفاتيح الغيب ٤/ ٢٣، وانظر ٤/ ١٦٢.

(٢) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ٤/ ٢٧٤.

(٣) انظر: ص٢٤٢، من هذا البحث.

٢- الطوسي يوافق الإمام الرازي في أن العالم حادث بعد عدم، يقول الطوسي في التجريد: «ولا قديم سوى اللَّه تعالى»[١].

٣- يتفق الطوسي مع الرازي في أن اللَّه تعالى قادر مختار وليس بموجب، يقول الطوسي في التجريد: «وجود العالم بعد عدمه ينفي الإيجاب»[٢] أي ينفي الإيجاب عن اللَّه ويُثبت له القدرة والاختيار.

٤- يتفق الطوسي مع الرازي في أصل المسألة وهي أن القديم يجوز استناده إلى المؤثر الموجب ولا يجوز استناده إلى المختار، يقول الطوسي: «والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته، والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث، ولهذا جاز استناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب لو أمكن، ولا يمكن استناده إلى المختار»[٣].

وبعد أن رأينا أن الطوسي يتفق مع الإمام الرازي في أصل المسألة وفي كل مقدماتها تقريبا، سوف نقف مع تعقيبات الطوسي على الإمام الرازي وهي كالآتي:

١- وضح الطوسي سبب قول المتكلمين بأن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، وهو أنهم ذهبوا إلى أن ما سوى اللَّه وصفاته محدث، يقول الطوسي: «إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، لا لقولهم: «علة الحاجة هي الحدوث» فإن هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بأن ما سوى اللَّه وصفاته محدث»[٤]، أي أن المتكلمين لم يتفقوا على أن علة

---

(١) الطوسي: تجريد العقائد ص٧١.

(٢) الطوسي: تجريد العقائد ص١١٧.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد ص٧١.

(٤) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٤.

الحاجة إلى المؤثر هي الحدوث، بل متأخريهم ذهبوا إلى أن علة الحاجة هي الإمكان، فلا يصح أن يكون قولهم بأن العلة هي الحدوث سبب لقولهم بأن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل، لعدم اتفاقهم فيه، بل سبب قولهم باستحالة استناد القديم إلى الفاعل، أنهم قصروا وصف القدم على اللّه وصفاته، وهذا متفق عليه بينهم، فهم يقصدون بالقديم في قولهم هذا اللّه وصفاته.

٢- بين الطوسي أن الدليل الذي ذكره الرازي على أن المتكلمين لا يمنعون من إسناد القديم إلى الفاعل الموجب، وهي الأحوال عند القائلين بها، هذا الدليل لا يصح لأن الأحوال عند القائلين بها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة[١]، فهي غير داخلة في حد القديم عند الرازي، حيث أن القديم عند الرازي هو الموجود الذي لا أول لوجوده[٢]، فعلى رأي الرازي الأحوال ليست قديمة لأنها ليست موجودة، واقترح الطوسي تغيير الرازي تعريف القديم بأن يقول: القديم هو ما لا أول لثبوته، وذلك حتى يشمل الحال، يقول الطوسي: «والأحوال التي ذكرها عند مثبتيها ليست بموجودة ولا معدومة، فلا توصف بالقدم على ما ذكره في تفسير القديم، وهو أن القديم ما لا أول لوجوده، إلا أن يغير التفسير ويقول: القديم ما لا أول لثبوته، على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان، لكنه يقول ههنا ما قال المتكلمون، وليس عند بعضهم معناهما واحد»[٣].

٣- ذكر الطوسي دليلا -آخر غير الأدلة التي ذكرها الرازي- على أن

---

(١) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٦١١.

(٢) انظر: الرازي: المحصل ص٨٢.

(٣) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٤، وانظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ٢٠٠.

المتكلمين قائلون بجواز استناد القديم إلى الموجب، وهو أن الأشاعرة قد أثبتوا صفات قديمة للّه، وهي معللة عندهم بالذات، وهم وإن كانوا لا يصرحون بذلك، لأن الصفات عندهم ليست غير الذات، إلا أن معنى القدم متحقق فيها، يقول الطوسي: «وأما أصحاب أبي الحسن الأشعري فيقولون بصفات قديمة ولكنهم يقولون: لا هي الذات ولا غيرها، فلذلك لا يطلقون المعلولية عليها، والحق أن جميعهم أعطوا معنى القديم في الحقيقة على هذه الصفات معنى وأن إبائهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيقي»[١].

٤- كان التعقيب الرابع للطوسي عبارة عن بيان أن الفلاسفة لا ينفون الاختيار عن اللّه -تعالى- ولكنه اختيار خاص بهم، يقول الطوسي: «اختلفوا أيضا في معنى الاختيار، فإن الفلاسفة يطلقون اسم المختار على اللّه -تعالى-، ولكن لا بالمعنى الذي يفسر المتكلمون الاختيار به، وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى، والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه، ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظرا إلى قدرته وإرادته، وينفي بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح»[٢].

تعقيب

قول الطوسي: «إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل استناده إلى الفاعل. . .لقولهم بأن ما سوى اللّه -تعالى- وصفاته محدث»، غير صريح في

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٤.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٥.

المطلوب، والصواب أن يقال إنهم قالوا باستحالة استناد القديم إلى الفاعل المختار، لأن فعل المختار مسبوق بالقصد إلى الإيجاد، والقصد لابد أن يكون مقارنا لعدم المقصود، حتى لا يلزم إيجاد الموجود وتحصيل الحاصل، فالمستند إلى المختار لابد أن يكون حادثا موجودا بعد عدم[1].



---

(١) انظر: الإيجي: المواقف ص٧٤، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٤.

المبحث الخامس

كل محدث مسبوق بمادة ومدة على زعم الفلاسفة

تمهيد

قبل الدخول في هذا المبحث لابد من التعرض لبعض المسائل التي لها علاقة بهذا المبحث وهي:

١- ذهب الحكماء إلى أن الإمكان وجودي أي له وجود في الخارج، واستدلوا على وجوديته بما يلي:

أ- لو كان الإمكان عدميا لم يبق فرق بين قولنا: ليس للشيء إمكان وبين قولنا: له إمكان عدمي، لعدم وقوع التمايز بين الأمور العدمية، وحينئذ يصدق على الممكن أنه لا إمكان له، وهذا يستلزم نفي الإمكان عن الممكن وهو باطل[١].

ب- الممكن قبل وجوده متصف بالإمكان، فلو كان الإمكان عدميا لما كان سابقا على الممكن، يقول ابن سينا: «والممكن أن يوجد قد سبقه إمكان وجوده، وأنه ممكن الوجود، فلا يخلو إمكان وجوده من أن يكون معنى معدوما أو معنى موجودا، ومحال أن يكون معنى معدوما، وإلا فلم يسبقه إمكان وجوده، فهو إذن معنى موجود»[٢].

---

(١) انظر: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٤٠٤، وشمس الدين محمد بن مبارك شاه الشهير بميرك البخاري: شرح حكمة العين ٨٠، ٨١، مطبعة: محمد جان الكريمى، قزان، ١٣١٩هـ، وعبد النبي نكرى: دستور العلماء ١/ ١١٥.

(٢) ابن سينا: الشفاء ١/ ١٨٢.

وذهب المتكلمون -ومنهم الإمام الرازي- إلى أن الإمكان عدمي، واستدلوا على عدميته واستحالة كونه وجوديا بما يلي:

أ- لو كان الإمكان موجودا لكان إما أن يكون واجبا أو ممكنا، وكونه واجبا باطل، لأنه وصف غير مستقل في نفسه، فلا يكون واجبا لذاته، وكونه ممكنا باطل كذلك، للزومه التسلسل، لأنه سيكون لإمكانه هذا إمكان وهكذا إلى غير النهاية.

ب- الإمكان صفة للممكن حتى في حالة عدمه، فلو كان الإمكان صفة وجودية لكان الممكن المعدوم موصوفا به، والصفة حالة وقائمة بالموصوف، فالإمكان إما أن يكون حالا في الموصوف وهو المعدوم الممكن، أو حالا في غيره، وكونه حالا في الموصوف باطل، لأن المعدوم لا يكون محلا للموجود، وكونه حالا في غيره باطل أيضا، لأن صفة الشيء لا تحل في غيره[(١)].

ت- الماهية متصفة بإمكان الوجود قبل اتصافها بالوجود، فلو كان الإمكان صفة موجودة، لكان الشيء متصفا بوجود شيء آخر له قبل اتصافه هو بالوجود، وهو باطل[(٢)].

٢- لفظ الإمكان يطلق عند المناطقة والحكماء بالاشتراك اللفظي على معنيين:

الأول: سلب الضرورة عن الطرفين، فالممكن على هذا ما لو فرض موجودا أو معدوما لم يلزم عنه محال، ويسمى هذا المعنى بالإمكان الذاتي، وهو المستعمل عند المتكلمين.

الثاني: القوة القسيمة للفعل، أي كون الشيء من شأنه أن يكون وليس

---

(١) انظر: الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٤٠٦، والمطالب العالية ٣/ ٩٢.

(٢) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ٧٩.

بكائن، كما أن الفعل هو كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن، ويسمى هذا الإمكان بالإمكان الاستعدادي، وهو خاص بالحكماء والمناطقة، وغير مستعمل عند المتكلمين.

ويظهر الفرق بين الإمكانين من عدة وجوه:

أ- الإمكان الذاتي لا يقتضي رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر- كما مر-، بخلاف الاستعدادي فإنه يقتضي ترجيح أحدهما، لأنه حالة مقربة للمادة إلى تأثير المؤثر فيها.

ب- الإمكان الاستعدادي ينتفي حين خروج الممكن إلى الفعل، بخلاف الإمكان الذاتي فإنه لازم لماهية الممكن في وجوده وعدمه لا ينفك عنه[(١)].

ت- الإمكان «الذاتي اعتبار عقلي ولا تحقق له في الأعيان بخلاف الاستعدادي، فإنه كيفية حاصلة للشيء مهيئة إياه لإفاضة الفاعل وجود الحادث فيه»[(٢)].

ث- «الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد، فإن استعداد المضغة للإنسانية، أقرب من استعداد العلقة، وهو من النطفة... ولا كذلك الإمكان الذاتي، فإنه لا يتصور تفاوت واختلاف في إمكان وجود الإنسان لماهيته»[(٣)].

ج- الإمكان الاستعدادي لا يصح إلا على مذهب الفلاسفة النافين عن اللَّه -تعالى- القدرة والاختيار، المثبتين له الإيجاب، لأن اللَّه عندهم تام الفاعلية والفيض، ولا يختص إيجاده لبعض الممكنات دون بعض إلا

---

(١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٧، ٢٩٨، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٠، ١١، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٨.

(٣) المصدر السابق.

لاختلاف استعداد هذه الممكنات وصلاحيتها للإيجاد، ولا يصح القول بالإمكان الاستعدادي على مذهب المتكلمين، حيث أنهم أثبتوا له -تعالى- القدرة والاختيار، والفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلقت به إرادته، من غير توقف على شيء[١].

٣- أقسام التقدم

ينقسم التقدم عند الحكماء إلى خمسة أقسام:

الأول: التقدم الزماني: وهو كون المتقدم في زمان لا يكون المتأخر فيه، كتقدم الأب على الابن وتقدم سيدنا إبراهيم على سيدنا موسي عليهما السلام، ومعنى القدم هنا أن سيدنا إبراهيم -عليه السلام- وجد في زمان ثم انقضى ذلك الزمان وجاء بعده زمان آخر وجد فيه سيدنا موسي -عليه السلام-.

الثاني: التقدم بالشرف: وهو أن يكون للمتقدم زيادة كمال من المتأخر، كتقدم سيدنا أبي بكر على سيدنا عمر -رضي اللّه عنهما-.

الثالث: التقدم بالرتبة: وهو أن يكون المتقدم أقرب إلى مبدأ معين من المتأخر، كتقدم الصف الأول في الصلاة على ما يليه من الصفوف.

الرابع: التقدم بالطبع: وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر، إلا إنه ليس علة تامة له، وذلك كتقدم جزء العلة على معلولها، فإن المعلول يحتاج إليه، ولكنه ليس علته التامة، بل جزؤها.

الخامس: التقدم بالعلية: وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج إليه المتأخر، وهو علة له، كتقدم طلوع الشمس على وجود النهار، وتقدم حركة اليد على حركة المفتاح.

---

(١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٩، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٦.

إلا أن المتكلمين لم يرتضوا هذا الحصر، وأثبتوا قسما سادسا، وسموه بالتقدم الذاتي: وهو أن يكون الأمران غير مجتمعين، ويكون أحدهما مقدما على الآخر بغير واسطة الزمان، وهو تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، كتقدم الأمس على اليوم، فإن هذا التقدم ليس تقدما بأي قسم من أقسام التقدم الخمسة، أما كونه ليس تقدما بما سوى التقدم بالزمان فظاهر، وذلك لعدم اجتماع المتقدم بالمتأخر، أما كونه ليس تقدما زمانيا، لأنه لو كان تقدما زمانيا للزم أن يكون للزمان زمان، ويلزم من ذلك ثبوت أزمنة غير متناهية، وهو محال[(١)].

الآراء إجمالا في المسألة

ذهب الفلاسفة إلى أن كل حادث مسبوق بمادة ومدة قديمتين[(٢)]، وذهب المتكلمون إلى أن ما دون اللَّه وصفاته فهو حادث، ولا يشترط في الحادث أن يكون مسبوقا بمادة أو مدة[(٣)]، وسوف نتعرض لمسألة مسبوقية الحادث بالمادة عند الرازي والطوسي، ثم نعقبها بالتعرض لقولهما في مسألة مسبوقية الحادث بالمدة.

أولا: مسبوقية الحادث بالمادة

رأي الإمام الرازي في المسألة:

يرى الإمام الرازي أن ما سوى اللَّه -تعالى- وصفاته فهو حادث،

---

(١) انظر: شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص١٦، ٦٢، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٠٠، ٣٠١، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٤٩٥، ٤٩٦، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ٢٢٧.

(٢) انظر: ابن سينا: شرح الإشارات للطوسي ٣/ ٨٢، ٩٧.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف ٧٧،٧٨، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٩٦: ٣٠٢، وشمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ٦٠: ٦٢.

وبالتالي فهو يرى أنه لا يشترط في الحادث أن يكون مسبوقا بمادة أو مدة، وقد ذكر الإمام الرازي في المحصل رأي الفلاسفة وكر عليه بالنقض.

ودليل الفلاسفة على أن كل حادث لا بد أن يكون مسبوقا بمادة، هو: أن الحادث قبل حدوثه-أي حال عدمه-متصف بالإمكان، والإمكان صفة وجودية، والصفة الوجودية لابد لها من محل تقوم به، وهذا المحل لا يصح أن يكون الحادث نفسه، لأنه قبل وجوده ليس له وجود، فلا يتصور أن يكون محلا لموجود، ولا يصح أن يكوم المحل أمرًا منفصلا عن الحادث، لأن صفة الشيء لا تقوم بغيره، كما لا يصح أن يكون معنى كون الشيء ممكنا هو قدرة القادر عليه، لأن القدرة على الشيء، متوقفة على إمكانه، فلو لم يكن ممكنا لم يصح تعلق القدرة به، وإذا بطل أن يكون محل الإمكان جميع هذه الأمور لم يبق إلا أن يكون المحل أمر متصل بالحادث اتصالا تاما، وليس هذا سوى المادة[١].

يقول الإمام الرازي: «زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة، أما المادة فلأن المحدث مسبوق بالإمكان، فهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه، لأن صحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة في نفسها، ولو كان إمكانها نفس صحة اقتدار القادر عليه لزم توقف الشي ء على نفسه، فثبت أن الإمكان صفة موجودة، وهي سابقة على وجود الممكن فتستدعى محلا وهو المادة»[٢]، وحكاية الإمام الرازي لمذهب الفلاسفة في المسألة في غاية الدقة، فإن هذا النص يكاد يكون هو بعينه نص ابن سينا في الإشارات والتنبيهات[٣].

---

(١) انظر: الإيجي: المواقف ص٧٧، والجرجاني: شرح المواقف ٤/٨: ١٠.

(٢) الرازي: المحصل ص ٨٤، ٨٥.

(٣) انظر: ابن سينا: شرح الإشارات للرازي ٢/ ٤٠٣.

وجاء رد الإمام الرازي على كلام الفلاسفة في المسألة بالإحالة إلى مسألة سابقة، وهي شيئية المعدوم حيث قال الإمام الرازي: «والجواب عنها ما مر في مسألة المعدوم»[١]، حيث ذكر الرازي هناك أن المعتزلة القائلين بشيئية المعدوم قد استدلوا على مذهبهم بأن الممكن المعدوم متصف بالإمكان حال عدمه، والإمكان وصف ثبوتي، والمتصف بالوصف الثبوتي لابد أن يكون ثابتا، فإذًا الممكن حال عدمه ثابت[٢].

وكان جواب الإمام الرازي عليهم هناك بإبطال كون الإمكان وجوديا حيث قال: «المحكوم عليه بكونه ممكنا إما أن يكون ثابتا في العدم أو لا يكون، والأول باطل، لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية، فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها وإن كان الثاني كان الإمكان وصفا لما ليس بثابت في العدم، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتا في العدم»[٣].

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

جاء رأي الطوسي في المسألة موافقا لما ذهب إليه المتكلمون، حيث يرى الطوسي أنه لا يشترط في كل حادث أن يكون مسبوقا بمادة ومدة، يقول الطوسي في كتابه تجريد العقائد: «ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة، وإلا لزم التسلسل»[٤]، أي لو كان كل حادث محتاجا إلى مادة يقوم بها إمكانه السابق عليه، للزم التسلسل، وذلك لأن هذه المادة ممكنة

---

(١) الرازي: المحصل ٨٥.

(٢) انظر: الرازي: المحصل ص٥٧.

(٣) الرازي: المحصل ص٥٨.

(٤) الطوسي: تجريد العقائد ص٧١.

أيضا، ومحل إمكانها مغاير لها، فيكون لها مادة أخرى، وهكذا إلى غير النهاية، وقد جاء تعقيب الطوسي على الإمام الرازي عبارة عن أمرين:

الأول: بيان أن ما ذكره الرازي في شيئية المعدوم لا يصلح للجواب هنا، وذلك لأن جوابه على المعتزلة هناك كان ببيان أن الإمكان إذا كان ثبوتيا لا يصح أن يكون ثابتا للممكن حال عدمه، والفلاسفة لم يقولوا بهذا هنا، لأنهم لم يقولوا بأن الإمكان قائم بالممكن المعدوم، حتي يلزمهم قيام الموجود بالمعدوم، بل قالوا بأن الإمكان قائم بموجود وهي المادة ، يقول الطوسي: «ما مر في مسألة المعدوم غير أن الإمكان لا يجوز أن يكون ثابتا حالة العدم، لأن الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية، فلا يمكن أن تتصف بالإمكان. . . وهاهنا لم يجعل الإمكان صفة لمعدوم، بل إنما أوجب لكونه ثابتا أن يكون الموصوف به موجودا، وإن كان ما يئول إليه الممكن معدوما»[١].

الثاني: بيان أن الإمكان الذي يقصده الفلاسفة ليس هو الإمكان الذاتي، حتى يرد عليهم اعتراض الرازي بأنه غير وجودي، بل يقصدون الإمكان الاستعدادي، يقول الطوسي: «والتحقيق في هذا الموضع هو أن الإمكان يقع بالاشتراك اللفظي عندهم على معنيين: أحدهما ما يقابل الامتناع، وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات، ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الاستعداد، وهو موجود عندهم معدود في نوع من أنواع جنس الكيف واذا كان موجودا وعرضا وغير باق بعد الخروج إلى العقل، فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة، فهذا البحث معهم يجب أن يكون في

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٧.

إثبات ذلك العرض ونفيه»[١].

أي الأولى أن يكون النقاش مع الفلاسفة في هل هذا الإمكان الاستعدادي ثابت لكل حادث أم لا؟ ولا شك أن القول بالإمكان الاستعدادي لا يتمشى مع مذهب الإمام الرازي، حيث أثبت القدرة والاختيار للَّه، والفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلقت به إرادته، من غير توقف على شيء.

تعقيب

التعقيب الأول للطوسي فيه نظر، وذلك لأن الأساس الذي قام عليه دليل الفلاسفة في المسألة، هو أن الإمكان-المتصف به الحادث قبل حدوثه- وجودي، فمتى بطل هذا الأساس فقد سقط دليلهم رأسا، وهذا ما فعله الإمام الرازي، حيث أحال الرد عليهم إلى مسألة شيئية المعدوم، والتي بين فيها الرازي أن الإمكان عدمي، وليس بموجود، وإذا ثبت عدمية الإمكان، وكونه أمرا اعتباريا لا وجود له في الخارج، فلا يلزم من ثبوته للمكن حال عدمه، أن يكون قائما بأمر موجود، فلا يلزم مسبوقية المادة على الحادث.

ثانيا: مسبوقية الحادث بالمدة

في هذه المسألة كسابقتها ذكر الإمام الرازي رأي الفلاسفة ثم كر عليه بالنقض.

ودليل الفلاسفة على أن كل حادث لابد أن يكون مسبوقا بمدة، قريب من دليلهم على أن كل حادث لابد أن يكون مسبوقا بمادة، فكلا الدليلين يقوم

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٧، ١٢٨.

على إثبات أن هناك صفة موجودة، ثم بيان أن هذه الصفة الموجودة لابد لها من محل وجودي تقوم به، وكانت الصفة في المسألة السابقة هي الإمكان وكان محلها القائمة به هو المادة، وهنا في هذه المسألة الصفة الموجودة هي القبلية، والمحل القائمة به هو الزمان.

يقول الإمام الرازي في بيان مذهب الفلاسفة في المسألة: «قالوا: كل محدث فعدمه قبل وجوده، فتلك القبلية ليست نفس العدم، فإن العدم قبل كالعدم بعد، وليس القبل بعد، فهي صفة وجودية فتستدعى موصوفا موجودا، فقبل ذلك الحادث شيء موصوف بالقبلية لا إلى أول، فهاهنا قبليات لا أول لها، والذي يلحقه القبلية لذاته هو الزمان، فهاهنا زمان لا أول له»[1].

فهنا نرى دليل الفلاسفة يقوم على إثبات وجودية صفة القبلية، ثم إثبات أنه لابد لها من محل وجودي تقوم به، وهذا الدليل الذي ذكره الرازي لهم، قد ذكره ابن سينا في كل من كتابيه النجاة[2] والإشارات والتنبيهات[3].

وجاء رد الرازي عليهم ببيان أن تقدم عدم الحادث على وجوده لا يلزم أن يكون تقدما زمانيا، حتى يلزم منه وجود الزمان قبل حدوث الحادث، بل قد يكون تقدما من نوع آخر لا يلزم منه مسبوقية الزمان، ثم ذكر الإمام الرازي مثالين يستحيل أن يكون التقدم فيهما زمانيا، وهو تقدم أجزاء الزمان على بعضها، وتقدم اللّٰه على هذا الجزء من الزمان.

يقول الرازي: «والجواب: أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم عدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان،

---

(١) الرازي: المحصل ص ٨٥.

(٢) انظر: ابن سينا: النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ص٢٥٤.

(٣) انظر: ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣/ ٨٢، ٨٣.

ولكان تقدم الباري -تعالى- على هذا الجزء من الزمان بالزمان، فيلزم أن يكون اللَّه -تعالى- زمانيا، وأن يكون الزمان زمانيا، فهما محالان»[(١)].

فكلام الرازي هنا واضح في أنه لا يرتضي حصر أقسام التقدم في خمسة كما هو عند الحكماء، وذلك أن تقدم عدم الحادث على وجوده، لا يصح أن يكون تقدما بأي نوع من الأنواع الخمسة إلا التقدم الزماني، وهذا عند الحكماء، إما المتكلمون فلم يرتضوا هذا الحصر، ورأوا أن هناك أنواعا من التقدم غير داخلة في هذه الأقسام، ومن هذه الأنواع تقدم بعض أجزاء الزمان على بعض، وتقدم الباري -تعالى- على الزمان، فهذه الأنواع أدخلها الحكماء في التقدم الزماني، إلا أن المتكلمين قالوا لو كان التقدم في هذه الأنواع زمانيا للزم عنه المحال، وقالوا إن هناك قسما سادسا للتقدمات، التقدم فيه ليس بواسطة الزمان، وهو التقدم الذاتي[(٢)].

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

يتفق الطوسي مع الإمام الرازي في القول بعدم وجوب مسبوقية كل حادث بمدة[(٣)]، ولذا جاء تعقيبه على الإمام الرازي عبارة عن توضيح كلام الفلاسفة في القدم الزماني، وبيان ردودهم على ما أورده الرازي عليهم من الاعتراضات.

يقول الطوسي: «إنهم يقولون: القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته، ولغير الزمان بسبب الزمان، والوجود والعدم، لما لم يدخل الزمان في

---

(١) انظر: الرازي: المحصل ص٨٥.

(٢) انظر: شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص ١٦، ٦٢، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٠٠،٣٠١، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٤٩٥، ٤٩٦، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ٢٢٧.

(٣) الطوسي: تجريد العقائد ص٧١.

مفهومهما، احتاجا في صيرورتهما بعد وقبل إلى زمان، أما أجزاء الزمان، فلا تحتاج إلى غير أنفسها، ولا العدم بالقياس إليها في كونه بعد أو قبل إلى غيرها، وأما الباري -تعالى- وكل ما هو علة الزمان أو شرط وجوده، فلا يكون في الزمان ولا معه، إلا في التوهم، حيث يقيسهما الوهم على الزمانيات، فهذا ما قالوه هاهنا»[١].

فما ذكره الطوسي للحكماء، يثبت أن الحكماء لم يلتزموا ما ألزمهم به المتكلمون من القول بثبوت أزمنة غير متناهية أو القول بأن تقدم الباري على الزمان تقدما زمانيا.

تعقيب

١- ذكر بعض المتكلمين أن مراد الحكماء بالتقدم الزماني هو أن يكون المتقدم قبل المتأخر، بقبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد، والتقدم الزماني بهذا المعنى أعم من التقدم الذاتي الذي قال به المتكلمون، يقول شمس الدين الأصفهاني: «والحق أن قبلية بعض أجزاء الزمان على بعض عائدة إلى القبلية الزمانية، لأن القبلية الزمانية لا تقتضي أن يكون القبل قبل البعد في زمان غيرهما، بل القبلية الزمانية تقتضي أن يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد، وأجزاء الزمان بعضها بالنسبة إلى البعض كذلك، فيكون قبلية بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل بزمان هو نفس القبل»[٢].

٢- في شرحه للإشارات والتنبيهات، أبطل الرازي دليل الحكماء بنقض الأساس الذي بني عليه -وهو كون القبلية صفة وجودية- حيث أثبت الإمام

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٢٨.

(٢) شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٦٢.

الرازي أن القبلية لا يصح أن تكون صفة وجودية، حيث وصفوا بها العدم.

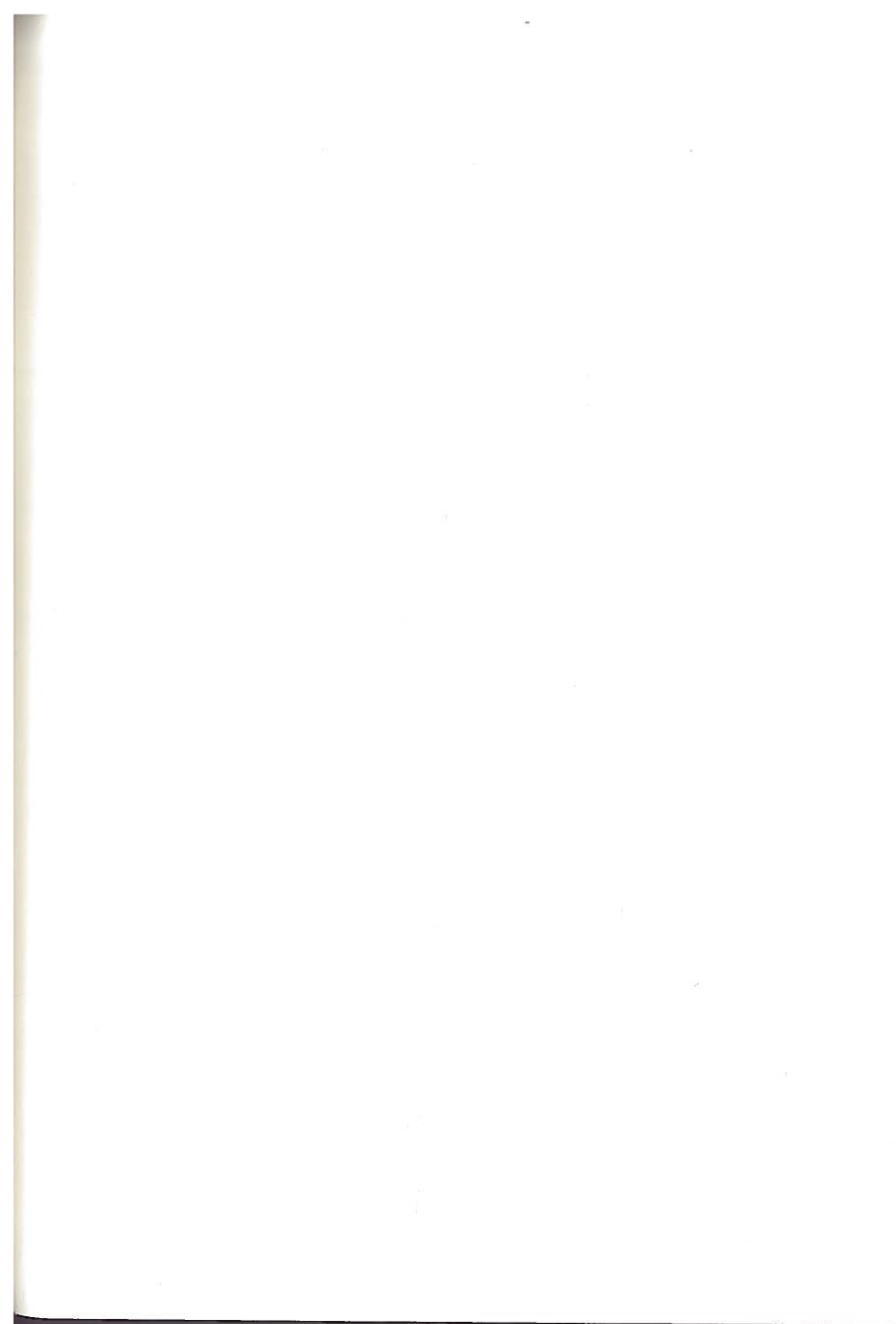
يقول الإمام الرازي: «المقدمة الأولى من مقدمات الحجة التي ذكرتموها: أن عدم الحادث قبل وجوده، فوصفتم العدم بالقبلية، فلو كانت القبلية صفة وجودية لزم اتصاف المعدوم بالموجود، وأنه محال... وإذا ثبت أن القبلية والبعدية ليستا من الأمور الثبوتية لم يكن بنا حاجة إلى إثبات موجود سابق على وجود الحادث، ليكون ذلك الشيء موصوفا بالقبلية»[1].

وهذ النقض الذي ذكره الإمام في شرحه للإشارات أقوى من النقض الذي ذكره في المحصل، حيث لا يستطيع الفلاسفة أن يجدوا جوابا عنه.



---

(١) الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٣٩٧.



الفصل الثالث

موقف الطوسي من الإمام الرازي

في مباحث الوحدة والكثرة

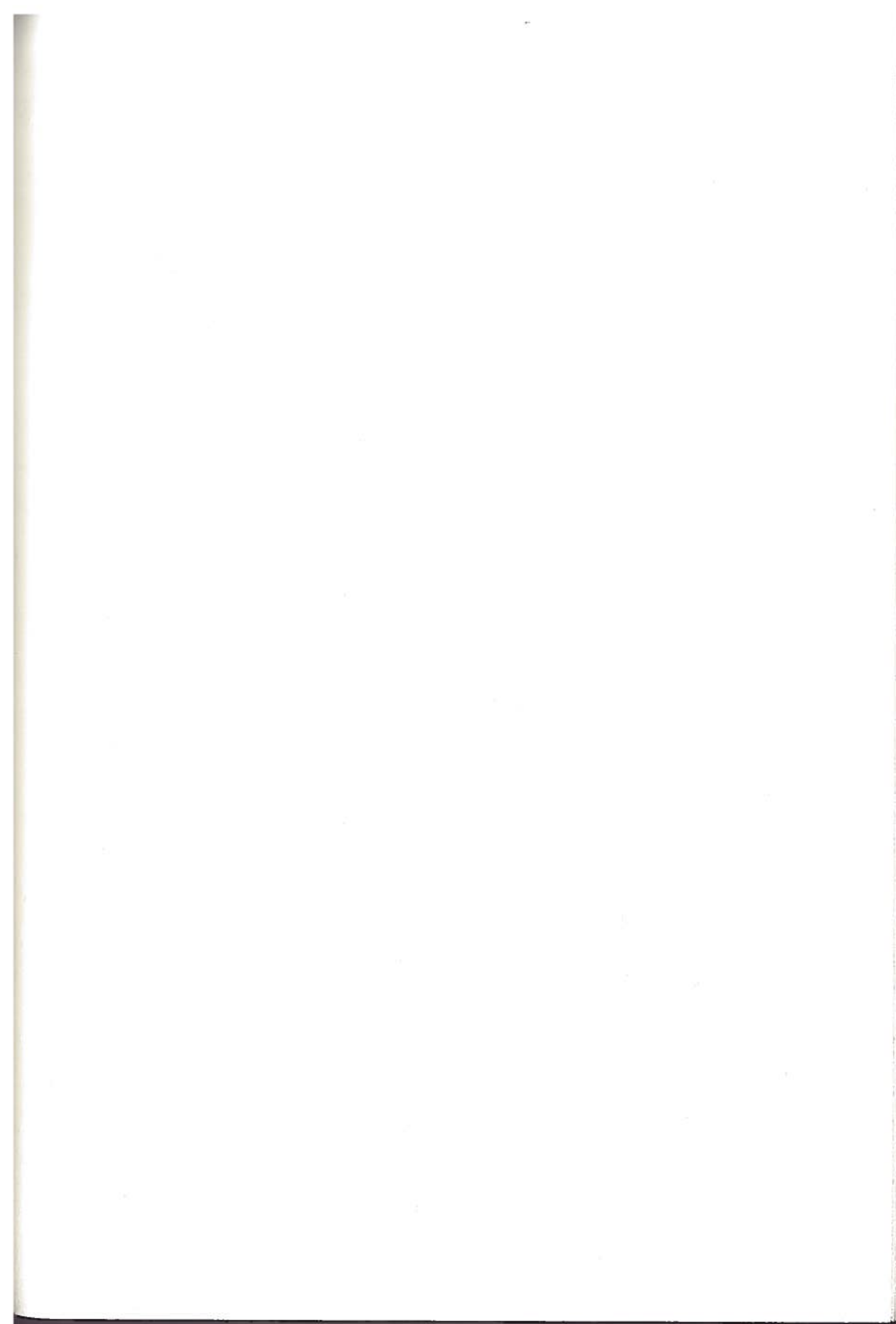
ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث

المبحث الأول: وجود الوحدة والكثرة.

المبحث الثاني: أقسام الغيرين.

المبحث الثالث: الجمع بين المثلين مستحيل.

المبحث الرابع: الغيران والمثلان والضدان والمختلفان.



التمهيد

قبل التعرض لموقف الطوسي من الإمام الرازي في مباحث الوحدة والكثرة، لابد من التمهيد ببيان بعض المسائل، وهي كالآتي:

١- تعريف الوحدة والكثرة

تصور مفهوم الوحدة والكثرة من التصورات البديهية التي لا تحتاج إلى تعريف، وذلك لحصولهما لمن لم يمارس طرق الاكتساب، وما ذُكر في تعريفهما إنما هو من قبيل التعريف اللفظي، ولا يمكن تعريفهما إلا ببيانات دورية، فيقال: الوحدة هي عدم الانقسام، والكثرة هي الانقسام، أو يقال: الوحدة عدم الكثرة، والكثرة هي المجتمع من الوحدات، ففي هذين التعريفين أخذت الكثرة في تعريف الوحدة والوحدة في تعريف الكثرة، وهذا دور ظاهر، إلا أنه يمكن أن يقال: إنه لا دور في هذين التعريفين، وذلك لأن الوحدة أعرف عند العقل من الكثرة؛ وذلك لأن الوحدة هي مبدأ الكثرة، والعقل إنما يعرف المبدأ أولا، والكثرة أعرف عند الخيال؛ لأن الخيال منتزع من المحسوس، وفي المحسوس كثرة، فتعريف الوحدة بأنها عدم الكثرة تعريف لمعنى عقلي بمعنى خيالي، وتعريف الكثرة: بأنها المجتمع من الوحدات تعريف لمعنى خيالي بمعنى عقلي، فلا دور[١].

قال صاحب المقاصد في الوحدة والكثرة: «هما من الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف، إلا أن الوحدة أعرف عند العقل، والكثرة عند الخيال، ولذا يقع كل في تفسير الآخر»[٢].

---

(١) انظر: ابن سينا: الشفاء ١٠٤، ١٠٥، الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٨٣، ٨٤.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٠٦.

٢- أقسام الواحد

ينقسم الواحد إلى قسمين رئيسيين تحت كل منهما أقسام:

القسم الأول: الواحد الشخصي: وهو الجزئي المعين الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، وإطلاق لفظ الوحدة على هذا القسم يكون بالحقيقة وليس بالمجاز، وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أ- الواحد الحقيقي: وهو الواحد الذي لا كثرة فيه لا بالقوة ولا بالفعل، كالنقطة وذات الباري-سبحانه-فإنه ليس منقسما لا بالقوة ولا بالفعل، فهو الواحد الحق.

ب- الواحد بالاتصال: وهو الواحد الذي لا كثرة فيه بالفعل، وفيه كثرة بالقوة، فهو قابل للكثرة، كالخط الواحد.

ج- الواحد بنوع من الارتباط، وفيه كثرة بالفعل، كالشخص الإنساني الواحد المركب من لحم وعظم.

القسم الثاني: الواحد لا بالشخص: وهو كثير وله جهة واحدة، فهو كثير من وجه وواحد من وجه، وإطلاق لفظ الوحدة على هذا القسم من باب المجاز، وهو ينقسم باعتبار جهة الوحدة إلى:

أ- الواحد بالنوع: وهو الكثير المتحد في تمام الماهية، كأفراد الأنسان، فإنها كثيرة من جهة الأشخاص واحدة من جهة الاتحاد في تمام الماهية، فنقول: محمد وأحمد واحد بالنوع، ويسمى هذا النوع بالمماثلة.

ب- الواحد بالجنس: وهو الكثير، المتحد في جزء الماهية المقول عليها وعلى غيرها، فنقول: الفرس والجمل واحد بالحيوانية، ويسمى هذا النوع بالمجانسة.

ج- الواحد بالعرض: وهو الكثير، المتحد في شيء خارج عن الماهية، كاتحاد الثلج والقطن في البياض، فهما واحد في البياضية[١].

وبعد هذا التمهيد والذي من خلاله تم بيان بعض النقاط التي لابد من الوقوف عليها قبل دراسة المسألة ننتقل إلى المبحث الأول من مباحث هذا الفصل.

❋ ❋ ❋

---

(١) انظر: أبو حامد الغزالي: مقاصد الفلاسفة ١٨٣، ١٨٤، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م. شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٦٣، ٦٤، لإيجي: المواقف ص٧٩، ٨٠، سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٠٩، ٣١٠.



المبحث الأول

وجود الوحدة والكثرة

هل الوحدة صفة ثبوتية زائدة على الذات أم صفة اعتبارية لا وجود لها في الأعيان؟

اتفق جمهور المتكلمين والحكماء على استحالة أن تستقل الوحدة أو الكثرة بالموجودية في الخارج، أما عند من قال بأنها أمر اعتباري فظاهر، وأما عند من قال بثبوتها في الخارج فلأنها تعد عنده عرضا من الأعراض، والعرض لا يقوم بنفسه، بل لابد له من محل يقوم به.

وقد ذهب إلى كون الوحدة وجودية متقدمو الحكماء، وذهب إلى كونها اعتبارية محققو المتكلمين ومتأخرو الحكماء.

وقد استدل القائلون بوجودية الوحدة بما يلي:

١- أن الوحدة جزء الواحد الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود.

ورُد عليهم بأن الموجود في الخارج هو معروض الوحدة، ووجود المعروض لا يلزم منه وجود العارض، وذلك كالعمى فإنه يعرض للموجودات الخارجية، وليس بموجود لأنه عدمي، فلا يلزم من وجود الشيء الواحد في الخارج وجود الوحدة خارجا.

٢- أن الوحدة لو كانت عدمية لم يكن لها تحقق في الخارج، بل في العقل فقط، لأن الأمور العدمية لا تحقق لها إلا باعتبار العقل، ويلزم من ذلك ألا يكون الواحد واحدا إلا إذا اعتبر العقل وحدته، وهو باطل؛ لأن

الواحد واحد في نفسه مع قطع النظر عن غيره، فلا تتوقف وحدانية الواحد على الفرض والاعتبار.

ورُد عليهم بالمنع تارة وبالنقض تارة، أما المنع فهو أنه لا يلزم من اتصاف الشيء بصفة في الخارج أن تكون تلك الصفة موجودة في الخارج، فالأعمى مثلا متصف بالعمى في الخارج، وليس العمى بموجود في الخارج، **أما النقض** فهو أن هذا الدليل يجرى في الامتناع والعدم، فإن كل واحد منهما ثابت لموصوفه في الخارج، واتفق الجميع على استحالة وجودهما فيه.

٣- أن نقيض الوحدة اللاوحدة، وهي عدمية، فيلزم أن تكون الوحدة وجودية وإلا لزم ارتفاع النقيضين.

ورد عليهم أيضا بالمنع والنقض، أما المنع، فهو أنه لا يلزم من كون الوحدة واللاوحدة عدميتين ارتفاع النقيضين؛ وذلك لأن نقيض عدم وجود الوحدة ليس هو عدم وجود اللاوحدة، بل نقيضه وجود الوحدة، وأما النقض فهو أن هذا الدليل يجري على مدعى آخر لا يقول به الخصم، وهو الامتناع فيقال: نقيض الامتناع هو اللاامتناع، وهو عدمي، فيلزم أن يكون الامتناع وجوديا، وهذا باطل لاتفاق الجميع على أن استحالة وجود الامتناع في الخارج[1].

ومما استدل به الفريق الثاني النافي لوجودية الوحدة في الخارج:

أن الوحدة لو وجدت لاتصفت بكونها واحدة، فنقول الوحدة واحدة، ثم نقل الكلام إلى الوحدة التي هي صفة، فإنها لو كانت موجودة لاتصفت

---

(١) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٢٥ :١٢٨، ٤/ ٢٧، ٢٨، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٠٧، ٣٠٨.

بالوحدة أيضا، ويلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، وهو باطل. وهذا الدليل لا يجري عندهم على الوحدة فحسب، بل يجري أيضا على الوجود، والوجوب، والإمكان، والقدم، والحدوث، والتعين، وغيرها من الأمور التي تدخل تحت قاعدة وضعوها للتفريق بين الأمور الاعتبارية وبين الأمور الموجودة في الخارج، ومفاد هذه القاعدة أن كل ما تكرر نوعه، فهو أمر اعتباري، أي «كل نوع كان بحيث إذا فرض أن فردا منه كان موجودا وجب أن يتصف ذلك الفرد بذلك النوع حتى يوجد ذلك النوع فيه مرتين، مرة على أنه حقيقته، ومرة على أنه صفته، فإنه يجب أن يكون اعتباريا لا وجود له في الخارج»[(١)].

وكان السهروردي[(٢)] هو أول من ذكر هذه القاعدة[(٣)]، لكن رد عليهم الفريق الأول بأنه يجوز أن يكون اشتراك الوحدات الموجودة في الوحدة اشتراكا في أمر عرضي خارج عن ماهية كل منهم، ويكون امتياز كل

---

(١) الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١١٩.

(٢) السُّهْرَوَرْدي (٥٤٩ -٥٨٧هـ) هو: يحيى بن حَبَش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، السهروردي: فيلسوف، اختلف المؤرخون في اسمه. ولد في سهرورد (من قرى زنجان في العراق العجمي) ونشأ بمراغة، وسافر إلى حلب، فنسب إلى انحلال العقيدة، وكان علمه أكثر من عقله (كما يقول ابن خلكان) فأفتى العلماء بإباحة دمه، فسجنه الملك الظاهر غازي، وخنقه في سجنه بقلعة حلب، من كتبه «التلويحات» و«هياكل النور» و«المشارع والمطارحات» و«الأسماء الإدريسية» و«المناجاة» رسالة، و«مقامات الصوفية ومعاني مصطلحاتهم» و«رسالة في اعتقاد الحكماء» و«التنقيحات» و«حكمة الإشراق» و«المعارج»، انظر: الزركلي: الأعلام ٤/ ١٤٠.

(٣) انظر: السهروردي: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ١/ ٢٦، نقلا عن: كمال الحيدري: شرح نهاية الحكمة ١/ ٢٢٠، دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

واحدة منهم بنفسها، فلا يكون للوحدة وحدة أخرى، فلا يلزم التسلسل، أو بأن وحدة الوحدة عين ذاتها، فلا يلزم التسلسل أيضا. يقول الإمام الرازي: «فإن قيل: إن كانت الوحدة زائدة على ماهية الشيء الذي قيل له أنه واحد، لزم أن تكون وحدة الواحد زائدة عليها وذهب ذلك إلى غير النهاية، فنقول: ما يوصف بانه واحد إن كانت له ماهية وراء كونه واحدا وجب أن تكون واحديته زائدة على ماهيته، وأما الوحدة فليس لها ماهية أخرى أزيد من كونها واحدة فلا يلزم التسلسل»(١).

وما قيل في الوحدة يقال في الكثرة، لأن الكثرة عبارة عن مجموع الوحدات، فمن قال بكون الوحدة وجودية، فالكثرة عنده أيضا وجودية، والعكس بالعكس(٢).

رأي الإمام الرازي في المسألة

تعددت أراء الإمام الرازي في هذه المسألة، ففي المباحث المشرقية(٣)، يرى الرازي أن الوحدة صفة ثبوتية زائدة على الماهيات، وكان دليله على ذلك هو الدليل الذي ذكره للحكماء في المحصل والذي سيأتي ذكره، وفي مفاتيح

---

(١) الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٨٥،٨٦.

(٢) انظر: الصحائف الإلهية: شمس الدين السمرقندي ص،١١٥، تحقيق: د/أحمد عبد الرحمن الشريف. الرازي: مفاتيح الغيب ٤/ ١٤٥، والجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١١٧: ١٢٣، ٤/ ٢٨، ٢٩، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٠٧، ٣٠٨، صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ٧/ ٨٨، ٨٩، والسيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٤/ ٢٩، الطبطبائي: نهاية الحكمة ص١٨١، تحقيق: عباس على الزراعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة عشرة،١٤١٧. كمال الحيدري: شرح نهاية الحكمة ١/ ٢١٩: ٢٢٢، ٥/ ٢٣٦: ٢٣٨.

(٣) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٨٤: ٨٦.

الغيب[١] ذكر الرازي الرأيين في هذه المسألة وأدلة كل فريق على ما ذهب إليه، ولم يرجح أو ينتصر لأحد الرأيين.

أما في المحصل فيرى الرازي أن الوحدة صفة اعتبارية لا وجود لها في الخارج، ولم يتناول الإمام الرازي هذه المسألة في مباحث الوحدة والكثرة كما هو المتوقع، بل تعرض لها في مباحث تقسيم الممكنات على رأي الحكماء حيث ذكر أن الممكنات تنقسم عندهم إلى جواهر وأعراض، وأن الجواهر تنقسم إلى: صورة وهيولى وجسم ونفس وعقل، وأن الأعراض إما أن تقتضي نسبة أو قسمة أو لا تقتضي شيئا منهما، ثم ذكر أن الأعراض التي تقتضي القسمة هي الكم المتصل والكم المنفصل وهو العدد، ثم تعرض الرازي بعد ذلك لرأي كل من المتكلمين والحكماء في وجود هذه الأعراض، حتى وصل إلى رأيهم في الكم المنفصل، فقال: «وأما الكميات المنفصلة فليست أمورا وجودية، لأنه لا معنى للعدد إلا مجموع الوحدات، والوحدة لا يجوز أن تكون صفة ثبوتية زائدة على الذات، وإلا لكان كل واحد من أشخاص تلك الماهية واحدة، فيلزم التسلسل»[٢].

ثم ذكر الرازي أن الفلاسفة قد قالوا بأن الوحدة صفة ثبوتية زائدة على الذات، ودليلهم على ذلك يقوم على أمرين:

الأول: إثبات أن الوحدة صفة زائدة على الماهية.

الثاني: إثبات أن هذه الصفة وجودية وليست عدمية.

يقول الرازي: «أما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بأن الإنسان الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحدية، ويشاركها في مسمى

---

(١) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب ٤/ ١٤٥.

(٢) الرازي: المحصل ص٩١.

الإنسانية[١]، والواحدية صفة زائدة على الماهية، وليست أمرا عدميا، لأنها لو كانت عدما لكانت عدم الكثرة، فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم، فتكون ثبوتية، وإن كانت وجودية فلا معنى للكثرة إلا مجموع الوحدات، فإذا كانت الوحدة عدمية لزم أن يكون مجموع العدمات أمرا وجوديا، وهو محال، فثبت بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات»[٢].

وهذا الدليل الذي ذكره الرازي للفلاسفة هنا، كان قد سبق وأن احتج هو به في المباحث المشرقية على أن الوحدة وجودية[٣]، كما ذكره أيضا في مفاتيح الغيب[٤] عند ذكره لأدلة من قال بأن الوحدة وجودية.

---

(١) هذا هو الدليل على كون الوحدة صفة زائدة على الماهية، وقد اقتصر فيه الرازي على ذكر هذه المقدمة، واستغنى بها عن ذكر المقدمة الأخرى والنتيجة، اعتمادا على فطنة القارئ، ولو ذكر الدليل كاملا لقال: الإنسان الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحدية، ويشاركها في مسمى الإنسانية، وما به المخالفة غير ما به المشاركة، فالواحدية غير الإنسانية، وقد ذكر الرازي دليلا آخر على كون الوحدة صفة زائدة على الماهية في مفاتيح الغيب فقال: «الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات أم لا؟ اختلفوا فيها فقال قوم: إنها صفة زائدة على الذات، واحتجوا عليه بأنا إذا قلنا هذا الجوهر واحد، فالمفهوم من كونه جوهرا، غير المفهوم من كونه واحدا، بدليل أن الجوهر يشاركه العرض في كونه واحدا، ولا يشاركه في كونه جوهرا، ولأنه يصح أن يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغايرا لغير المعلوم، ولأنه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا، لكان قولنا الجوهر واحد جاريا مجرى قولنا: الجوهر جوهر، ولأن مقابل الجوهر هو العرض، ومقابل الواحد هو الكثير»، الرازي: مفاتيح الغيب، ٤/ ١٤٥.

(٢) الرازي: المحصل ص ٩١، ٩٢.

(٣) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٨٤، ٨٥.

(٤) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب ٤/ ١٤٥.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

يرى الطوسي أن الوحدة اعتبارية ليس لها وجود إلا في العقل، وليس لها في الخارج أي وجود، فيقول في «التجريد» «وليست الوحدة أمرا عينيا، بل هي من ثواني المعقولات، وكذا الكثرة»[١]، فهو يرى في هذه المسألة ما يراه الإمام الرازي في المحصل من أن الوحدة والكثرة اعتباريتان ليس لهما وجود في الخارج.

وكان تعقيب الطوسي على ما أورده الإمام الرازي في هذه المسألة منحصرا في أمرين:

الأول: تأكيد ما قاله الإمام الرازي في استدلاله على أن الوحدة لو كانت أمرا ثبوتيا، للزم تسلسل الوحدات إلى ما لا نهاية، وبين الطوسي أن الوحدة أمر اعتباري لا وجود لها إلا في عقل المعتبر، وأنه إذا كانت الوحدة اعتبارية، واتصفت الوحدة بالوحدة فلا تسلسل في الحقيقة، بل ينقطع التسلسل عند عدم اعتبار العقل له.

يقول الطوسي: «الوحدة أمر عقلي يعقل حيث يعتبر عدم الانقسام، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة أخرى لزمت وحدة أخرى، وتكون الوحدة واحدة بذلك الاعتبار، ولا تكون الوحدتان اثنين؛ لأنهما ليستا في مرتبة واحدة، بل الأولى معقولة من الموضوع، والثانية معقولة من المعقول من الموضوع، ولا يتسلسل، بل ينقطع عند عدم الاعتبار»[٢].

الثاني: تخطئة الإمام الرازي في نسبته إلى الفلاسفة القول بثبوتية

(١) الطوسي: تجريد العقائد ص٧٧.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص١٤٠.

الوحدة، فقال: «والمشهور عن الفلاسفة أنهم قالوا: «الوحدة أمر عقلي عام يقع على الموجودات، كالوجود والشيء»[(١)].

وكلام الطوسي هذا فيه نظر، كيف وقد صرح ابن سينا بأن الأعداد موجودة في الخارج، حيث يقول: «العدد له وجود في الأشياء ووجود في النفس، وليس قول من قال: إن العدد لا وجود له إلا في النفس بشيء يعتد به أما إن قال: إن العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الأعيان إلا في النفس فهو حق، فإنا قد بينا أن الواحد لا يتجرد عن الأعيان قائما بنفسه إلا في الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد، وأما أن يكون في الموجودات أعداد فذلك أمر لا شك فيه»[(٢)].

فكلام ابن سينا هنا صريح بأن الأعداد موجودة في الخارج، لكنها ليست مستقلة بالموجودية، لأنها من الأعراض، والعرض لا يقوم بنفسه بل لابد له من محل يقوم به، وأعجب من موقف الطوسي هذا موقف عبد الرازق اللاهيجي صاحب شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، حيث ذكر قول الطوسي: «وليست الوحدة أمرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات، وكذا الكثرة» ثم ذكر بعد شرحه له أن كلام الطوسي هذا لا يتعارض مع ما صرح به ابن سينا في الشفاء، ثم ذكر النص السابق لابن سينا[(٣)].



(١) المصدر السابق.

(٢) ابن سينا: الشفاء - الإلهيات ١/ ١١٩.

(٣) انظر: عبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ٢/ ١٧٨، ١٧٩.

المبحث الثاني

أقسام الغيرين[(١)]

تمهيد

في هذا المبحث دار كلام الرازي والطوسي حول أقسام الغيرين، حيث ذكر الإمام الرازي أقسام الغيرين، ولكن الطوسي لم يرتض تقسيم الإمام الرازي، وذكر تقسيمين آخرين، وقبل الدخول في دراسة المسألة ستقف الدراسة هنا على التعريف ببعض المصطلحات كمصطلح الغيرين والضدين والمثلين ثم نتبعه بتقسيم الإمام الرازي، ثم بتقسيم الطوسي

أولا: تعريف الغيرين:

اختلف في تعريف الغيرين، فذهب الجمهور إلى أن لفظ «الغيران» يطلق على كل اثنين، فكل اثنين غيران، وكل غيرين اثنان[(٢)]، فالغيرية عندهم تناقض العينية والهوية، ولا واسطة بينهما، فالشيء بالنسبة إلى الشيء إن صدق أنه هو هو فعينه، وإن لم يصدق أنه هو هو فغيره.

وذهب الإمام الأشعري والباقلاني والجويني والرازي والآمدي إلى أن الغيرين هما: كل موجودين جاز انفكاكهما في حيز أو وجود، فعلى هذا لا يقع التغاير عندهم بين الأعدام ولا بين الأحوال لكونها غير موجودة، ولا

---

(١) قد يعبر عن هذا المعنى باصطلاح آخر وهو أقسام الكثرة، أو أقسام الكثير حيث إن أقل الكثرة اثنان، انظر: الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٦٥.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف ص٨٠، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٥١.

بين الموصوف والصفة اللازمة له ولا بين الجزء والكل لعدم الانفكاك بينهما[(١)].

ومما استدل به هؤلاء الأفاضل على مذهبهم هذا قولهم: «دل الشرع واللغة على أن الجزء والكل ليسا غيرين، فإنك إذا قلت: ليس له على غير عشرة يحكم عليك بلزوم الخمسة، فلو كان الجزء غير الكل لما كان كذلك... وكذلك الحال في الصفة والموصوف، فإنك إذا قلت: ليس في الدار غير زيد، وكان زيد العالم فيها، فقد صدقت، ولو كانت الصفة غير الموصوف لكنت كاذبا»[(٢)].

ولكن هذين الدليلين لم يرتضيهما محققو المذهب كالتفتازاني والجرجاني ورأوا أن المراد من نفي الغيرية في قولنا: ليس له على غير عشرة، وقولنا: ليس في الدار غير زيد، نفي عدد آخر فوق العشرة ونفي إنسان آخر غير زيد، ولو كان المراد نفي الغيرية بين الصفة والموصوف للزم أن تكون ثياب زيد ليست غيره، وهو باطل اتفاقا[(٣)].

وقد ترتب على مذهب الأشاعرة في الغيرين قولهم بعدم المغايرة بين ذات القديم وصفاته، ولا بين صفاته وبعضها البعض، وقالوا بأن الصفات لاهي عين الذات ولا هي غيره.

يقول الآمدي بعد بيانه لمذهب الأشاعرة في الغيرين: «وعلى هذا بنى الأصحاب امتناع التغاير بين ذات القديم وصفاته، والصفات القديمة

---

(١) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ص٣٣٢، والرازي: المحصل ص ١٤٣، والآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٨٧.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٥٤، ٥٥.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣١٥، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٥٤، ٥٥.

بعضها بالنسبة إلى بعض؛ لكونهما وجوديين يمتنع مفارقة البعض منهما للبعض، لا بالعدم ضرورة قدمها واستحالة عدم القديم، ولا بالتحيز إذ هي غير متحيزة»[١] فعلى مذهبهم الغيرية لا تناقض العينية، ولذلك جاز ارتفاعهما في قولهم: الصفات لا هي عين الذات ولا هي غيرها.

ولعل السبب في تفسير هؤلاء الأفاضل الغيرين بذلك أمرين:

الأول: هروبا من إلزامهم بالقول بقدم غير الله، لأنهم لما أثبتوا صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته -تعالى-، اعترض عليهم خصومهم بأن قولهم هذا يلزم منه أن يكون القدم صفة لغير الله، فدفعوا هذا الإلزام بأن الصفات ليست غير الذات حتى يكون القدم وصفا لغير الله.

الثاني: هروبا من إلزامهم بحدوث الصفات، أو كون الله -تعالى- موجبا، لأنهم لما أثبتوا الصفات وجعلوها زائدة على الذات، ألزمهم خصومهم بأن تلك الصفات إما أن تكون مستندة إلى الذات إما بالاختيار، فيلزم أن تكون حادثة، لأن أثر المختار لا بد وأن يكون حادثا، وإما أن تكون الصفات مستندة إلى الذات بطريق الإيجاب، فيكون الباري -تعالى- موجبا، فرد الأشاعرة بأن الصفات ليست غير الذات حتى تكون مستندة إليها بالاختيار أو الإيجاب[٢].

ولكن هل الخلاف في معنى الغيرين لفظي أو معنوي؟

ذهب الفريق الأول من الأشاعرة الذين خالفوا الجمهور في تصور معنى الشيئين إلى أن هذا الخلاف لفظي محض ولا تعلق له بالمعنى، قال الإمام

---

(١) الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٨٧، ٢٨٨، وانظر: الجويني: الشامل ص٣٣٢.

(٢) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٦١.

الجويني نقلا عن الباقلاني: «الكلام في الغيرين من أهون ما تكلم به المتكلمون، فإن محصوله لا يرجع إلى تناكر في أمر عقلي، وإنما هو تنازع راجع إلى مضمون اللغة»[١] ويقول الإمام الرازي: «اختلف المتكلمون في الغيرين: فالمعتزلة قالوا: هما الشيئان، وأصحابنا قالوا: هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إما بمكان أو بزمان أو وجود أو عدم، والخلاف لفظي محض»[٢].

وذهب المحققون من الأشاعرة إلى أن الخلاف في المسألة خلاف معنوي وليس لفظيا، واستدلوا على ذلك بأن من قال الغيران هما الموجودان اللذان جاز انفكاكهما في حيز أو وجود استدلوا على مذهبهم بأنه «لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه؛ لأن العشرة مثلا اسم لجميع الأفراد متناول كل فرد مع أغياره، فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لأنه من العشرة، وأن تكون العشرة بدونه»[٣] فهذا الاستدلال منهم دليل على أن الخلاف ليس في الإطلاق اللفظي فقط، وإنما هو في المعنى أيضا.

ثانيا: تعريف المثلين:

اتفق الأشاعرة على تعريف المثلين بأنهما: الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية، والصفات النفسية عندهم هي الصفات الثبوتية التي تدل على الذات دون معنى زائد على الذات، فلا يحتاج وصف الشيء بها إلى تعقل أمر زائد عليه، كوصف الإنسانية والحقيقة بالنسبة للإنسان[٤]،

---

(١) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ص٣٣٧، ولم أستطع أن أقف على هذا النص في كتب الإمام الباقلاني.

(٢) الرازي: المحصل ص١٤٣، وانظر أيضا: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٩٠.

(٣) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣١٨، وانظر: الجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٦٠.

(٤) نسب الإمام الجويني إلى أبي إسحاق الاسفرايني تفسيره صفة النفس بعبارتين، العبارة =

وهي في مقابلة الصفات المعنوية وهي التي تدل على معنى زائد على الذات، فيحتاج وصف الشيء بها إلى تعقل أمر زائد عليه، كوصف التحيز والحدوث بالنسبة للجوهر.

ويلزم من اشتراك الموجودين في الصفات النفسية مشاركة كل منهما للآخر فيما يجب له، وما يمتنع عليه، وما يجوز عليه، ولذا قد يُعرَف المثلان بأنهما: الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، أو هما: الموجودان اللذان يسد كل منهما مسد الآخر فيما يجب له ويمكن ويمتنع[(١)].

وقد يعرف المثلان بأنهما: المشتركان في النوع أي في تمام الماهية، كزيد وعمرو المشتركين في الإنسانية، نقل هذا عن الحكماء، فعندهم كلّ اثنين إن اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان وإن لم يشتركا فهما المتخالفان[(٢)]، وقد استعمله بعض المتكلمين، كالإمام الرازي وغيره، جاء

= الأولى: صفة النفس هي: كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد على الذات، والعبارة الثانية: صفة النفس هي: كل صفة لا يصح توهم انتفاءها مع بقاء النفس، والمقصود بعدم صحة توهم انتفاءها أن يكون تصور ارتفاعها عن الموصوف باطلا غير مطابق ويرى الإمام الجويني أنه لا فرق بين العبارتين لأنهما ترجعان إلى معنى واحد، انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ٣٠٨، وعبد الحكيم السيالكوتي وحسن جبلي، حاشيتهما على شرح المواقف ٤/ ٦٧.

(١) انظر: الجويني: الشامل ١٠٨، ٢٩٢، والإيجي: المواقف ص٨٢، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٦٥: ٦٧، والآمدي: أبكار الأفكار: ٣/ ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٦٣، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٠.

(٢) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٤، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٩٤، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٤٥١، وجميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٤٢١.

في المطالب العالية: «المثلان متشاركان في تمام الماهية»[١] وفي شرح الطوالع: «حقيقته -تعالى- لا تماثل غيره أي لا يكون مشاركا لغيره في تمام الماهية»[٢]. وفي شرح المواقف: «اللّٰه -تعالى- منزّه عن المثل أي المشارك في تمام الماهية»[٣].

وقد نقل الإمام الرازي في المحصل تعريفين للمثلين فقال: «أما المثلان فحدوهما بأنهما اللذان يشتركان في الصفات الذاتية، أو أنهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسد مسده»[٤]، ثم بين الرازي أن هذه التعريفات التي ذكرها تعريفات باطلة لأنها من باب تعريف الشيء بنفسه فيقول: «الاشتراك مرادف التماثل، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقتها التماثل، فيكون ذلك تعريفا للشيء بنفسه»[٥].

وبعد أن أبطل الرازي هذين التعريفين، بين أن تصور المماثلة والمخالفة من التصورات البديهية التي لا تحتاج إلى تعريف، فقال: «والحق أن هذه الماهيات متصورة تصورا أوليا، لأن كل واحد يعلم بالضرورة أن السواد يماثل السواد، ويخالف البياض، وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق، وجزء البديهي أولى أن يكون بديهيا»[٦].

ثالثا: تعريف المختلفين

من قسم الغيرين إلى مثلين ومختلفين، عرف المختلفين بأنهما: موجودان

---

(١) الرازي: المطالب العالية ٩/ ٧٧.

(٢) الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص ١٥٦.

(٣) الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١٧.

(٤) الرازي: المحصل ص١٤٣.

(٥) المصدر السابق.

(٦) المصدر السابق ص١٤٤.

لا يشتركان في جميع صفات النفس، بل يختص أحدهما عن الثاني ببعضها.

أو هما: كل موجودين لا يسد أحدهما مسد الآخر.

فالتماثل والاختلاف على هذا نقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فكل شيئين إما أن يكونا مثلين أو مختلفين، ومن جعل القسمة ثلاثية، عرف المختلفين بتعريف يخرج به المثلان والضدان فقال المختلفان: موجودان لا يشتركان في جميع صفات النفس، ولا يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة، ويكون التماثل والاختلاف على هذا التعريف ليسا نقيضين، لاحتمال الخلو عنهما بأن يكون الشيئان ضدين[1]، وقد مر أن الإمام الرازي يرى أن الاختلاف تصوره بديهي لا يحتاج إلى تعريف.

رابعا: تعريف الضدين:

يطلق مصطلح الضدين عند المتكلمين على كل معنيين يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد.

والمراد بالمعنى: ما لا يقوم بنفسه، وهو قيد احترز به عن مثل الوجود والعدم، والأعدام بعضها مع بعض، والجواهر بعضها مع بعض، والجواهر مع الأعراض، فلا تضاد بينها جميعا.

وخرج بقولنا: يستحيل اجتماعهما: ما لا يستحيل اجتماعه من الأعراض، كالبياض والحلاوة. وخرج بقولنا: لذاتيهما: مثل علم الإنسان بسكون شيء مع العلم بحركته، فإن هذين العلمين وإن كانا لا يجتمعان، إلا أن عدم اجتماعهما ليس لذاتيهما، بل بواسطة أن العلم بسكون الشيء

---

(١) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ٣١٣، ٣١٤، الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٧١، ٢٧٢، الإيجي: المواقف ص٨١، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٧٨.

يلزمه أن يكون الشيء ساكنا في الواقع، وإلا لم يكن علما[(١)]، وكذلك العلم بحركة الشيء يلزمه أن يكون الشيء متحركا في الواقع، فعدم اجتماع العلمين ليس لذاتيهما بل لأن الحركة والسكون لا يجتمعان لذاتيهما.

وخرج بقولنا: في محل واحد: المثلين كالسوادين عند من يقول بامتناع اجتماع المثلين، وذلك لأنه لا تماثل إلا عند اختلاف المحل

وزاد الفلاسفة قيدا آخر، وهو أن يكون بين المتضادين غاية الخلاف والبعد، فلا يتحقق التضاد عندهم إلا بين الأطراف كالسواد والبياض، أما الوسائط مع الأطراف كالبياض مع الحمرة، والوسائط بعضها مع بعض كالزرقة مع الحمرة، فلا تضاد بينها عندهم، ويسمى هذا التقابل بهذا القيد تقابل التضاد الحقيقي، وتضاد المتكلمين تقابل التضاد المشهوري[(٢)]

يقول الإمام الرازي في تعريف الضدين: «هما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما، كالسواد والبياض»[(٣)].

رأي الإمام الرازي في المسألة

قسم الإمام الرازي الغيرين قسمة ثنائية إلى مثلين ومختلفين، وقسم المختلفين قسمة ثنائية أيضا ضدين وليسا بضدين، ولم يفصل الرازي أكثر من ذلك. يقول الإمام الرازي: «الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين، والمختلفان إما أن يكونا ضدين، وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع

---

(١) وذلك لأن العلم عند المتكلمين لابد فيه من مطابقة الواقع.

(٢) انظر: ابن سينا: إلهيات الشفاء ٣٠٥:٣٠٩، والآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٨٠:٢٨٣، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٣، ٣٢٨، والإيجي: المواقف ص٨١، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٧٤:٧٧.

(٣) الرازي: المحصل ص١٤٣.

اجتماعهما لذاتيهما، كالسواد والبياض، وإما أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة»[١].

ويلاحظ على تقسيم الإمام الرازي مخالفته، لما جرت عليه عادة العلماء، من تقسيم المتخالفين أولا إلى: متقابلين وليسا بمتقابلين، ثم تقسيم المتقابلين إلى أربعة أقسام، والمتقابلان هما ما يمتنع اجتماعهما في زمان واحد في محل واحد من جهة واحدة، وغير المتقابلين هما ما لا يمتنع اجتماعهما كالسواد والحلاوة،

وأقسام المتقابلين الأربعة هي:

الأول: المتضادان وقد مر تعريفهما[٢].

الثاني: المتضايفان: وهما: المتقابلان الوجوديان اللذان لا يعقل أحدهما إلا بالقياس إلى تعقل الآخر، أو هما: المتقابلان اللذان ليس أحدهما سلبا للآخر ولا يعقل أحدهما إلا بالقياس إلى الآخر، كالأبوة والبنوة[٣].

الثالث: المتقابلان تقابل العدم والملكة وهما: متقابلان أحدهما وجودي والآخر عدمي، واعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي، سواء كان قبوله له بحسب شخصه، كعدم اللحية عن الأمرد، أو بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة، أو بحسب جنسه القريب أو البعيد، كعدم

---

(١) المصدر السابق.

(٢) انظر: ص٢٩٧، من هذا البحث.

(٣) انظر: الجرجاني: التعريفات ص٥٥، وشرح المواقف ٤/ ٨٧، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٥، وعبد النبي نكري: دستور العلماء ١/ ٢١٣، والفرق بين التعريف الأول والثاني، أن التعريف الأول مبني على أن المتقابلين لا يكونان عدميين، والثاني على أن المتقابلين قد يكونا عدميين.

اللحية عن الفرس أو الشجر، ويسمى هذا التقابل تقابل الملكة والعدم الحقيقي، وقد زاد الحكماء عليه قيدا آخر، وهو أن يكون العدمي سلب الوجودي، عما هو من شأنه في ذلك الوقت، كعدم اللحية عن الكوسج وهو من ليس له لحية وشأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحيا، بخلاف عدم اللحية عن الأمرد، فإنه ليس من شأنه في ذلك الوقت أن يكون ملتحيا، ويسمى تقابل الملكة والعدم بهذا القيد تقابل الملكة والعدم المشهوري.

الرابع: المتقابلان تقابل السلب والإيجاب أو النقيضان، وهما متقابلان أحدهما وجودي والآخر عدمي، ولم يعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي، كالسواد واللاسواد، والإنسان واللاإنسان[١].

تعقيب الطوسي على تقسيم الإمام الرازي للغيرين

لم يوجه الطوسي أي اعتراض على تقسيم الإمام الرازي للغيرين، وإنما جاء تعقيبه عبارة عن اقتراح بتقسيمين آخرين:

التقسيم الأول: أن نقول: «الشيئان إما أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه، أو لا يمكن، والأول ينقسم إلى المثلين والمختلفين، فإذا جعل الغيران شيئين فقط شمل الأقسام الثلاثة، وإن جعلا ممكني المفارقة خرج منهما قسم واحد، وهو الشيئان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر»[٢].

ففي هذه القسمة لم يجعل الطوسي المقسم الغيرين، بل جعله الشيئين، وذلك حتى يكون التقسيم صحيحا عند الجميع، ثم بين أثر الاختلاف في

---

(١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٥، ٣٢٨، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٩٢، ٩٣، ومحمد رضا المظفر: المنطق ص٤٨، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٣.

تعريف الغيرين على هذا التقسيم، فمن قال بأن الغيرين هما الشيئان دون التقيد بإمكان الانفكاك، صح عنده هذا التقسيم، أما من قيد الغيرين بإمكان الانفكاك، لم يصح عنده ذلك، حيث لا يصح تقسيم الغيرين عنده إلى ما يمكن أن يفارق أحدهما الآخر وإلى ما لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر؛ لأن التقسيم حينئذ سيكون من باب تقسيم الشيء إلى نفسه وإلى غيره، وهو باطل قطعا.

التقسيم الثاني: أن نقول: «الشيئان إما أن يكونا مثلين أو مختلفين، والمختلفان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أو لا يمكن»[(١)].

وهذا التقسيم يشبه تقسيم الإمام الرازي في شطره الأول، ويختلف عنه في شطره الثاني، حيث جاء تقسيم الإمام الرازي للمختلفين باعتبار امتناع أو عدم امتناع اجتماعهما في محل واحد، بينما جاء تقسيم الطوسي للمختلفين باعتبار إمكان مفارقة أحدهما للآخر أو عدم إمكانه، فأساس التقسيم مختلف فيهما.

تعقيب

١- الاتصاف بالتماثل أو الاختلاف فرع الاتصاف بالغيرية، لأن المثلين والمختلفين من أقسام الغيرين، فإذا عدمت الغيرية فلا تماثل ولا اختلاف، وعلى هذا يجوز القول بأن اللّٰه -تعالى- مخالف لخلقه، عند الجمهور القائلين بأن الاثنينية تستلزم التغاير، وعند الأشاعرة القائلين بأن الغيرين، هما الموجودان اللذان يجوز الانفكاك بينهما، لأن المغايرة بين اللّٰه وخلقه متحققة عند كل منهما.

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٣.

٢- اختلف في إطلاق لفظ التماثل والاختلاف على صفات اللّٰه تعالي، فجوز ذلك الجمهور القائلون بأن الاثنينية تستلزم التغاير، لأن صفات اللّٰه متغايرة عندهم، فيلحقها الوصف بالتماثل والاختلاف، أما الأشاعرة القائلون باشتراط جواز الانفكاك بين المتغايرين فعندهم لا يجوز وصف الصفات بالتماثل والاختلاف لأنهما من أقسام التغاير، ولا تغاير بين صفات اللّٰه عندهم، لعدم انفكاكها[1].



(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٧٣، ٢٧٤، التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢١، الجرجاني: شرح المواقف ٨ / ٥٣، ٧٩، ٨٠.

المبحث الثالث

الجمع بين المثلين مستحيل

المقصود بالمثلين الذين يستحيل اجتماعهما المثلان العرضان، وذلك لأن المثلين قد يكونا جوهرين وقد يكونا عرضين، وقد اتفق جميع العقلاء على استحالة اجتماع الجوهرين في حيز ومكان واحد، سواء كانا متماثلين أم غير متماثلين[١]، أما العرضان المختلفان فيجوز عند الجميع اجتماعهما في محل واحد، كاجتماع السواد والحلاوة، أما العرضان المتماثلان كالسوادين أو البياضين فقد حصل اختلاف بين المتكلمين في جواز اجتماعهما، فذهب جمهور الأشاعرة إلى استحالة اجتماع المثلين، وذهب المعتزلة إلى جواز اجتماعهما[٢].

رأي الإمام الرازي في المسألة

يرى الإمام الرازي استحالة اجتماع المثلين موافقا في ذلك جمهور الأشاعرة والحكماء، يقول: «يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة، خلافا للمعتزلة»[٣].

وقد ذكر الإمام الرازي دليلا واحدا على استحالة اجتماع المثلين، وهو يقوم على أن التماثل فرع الاثنينية، فإذا بطلت الاثنينية فلا تماثل، وبطلان

---

(١) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ص٤٤٨، والآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٤١، والجرجاني: شرح المواقف ٧/ ٢٣٩.

(٢) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ص٤٥٠، والآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٨٤: ٢٨٦، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٨٠: ٨٥، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٢.

(٣) الرازي: المحصل ص١٤٤.

الاثنينية لازم لاجتماع المثلين، وذلك لأنه إذا اجتمع العرضان المتماثلان في محل واحد لا يمكن الامتياز بينهما لا بالذاتيات ولا بالعوارض، أما استحالة الامتياز بالذاتيات فلأن المثلين متشاركان في تمام الماهية، فهما مشتركان في الذاتيات قطعا، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، وأما استحالة الامتياز بالعوارض، فلأن اشتراكهما في محل واحد يوجب الاشتراك بينهما في العوارض[١].

يقول الإمام الرازي في استدلاله على استحالة اجتماع المثلين: «لنا بتقدير الاجتماع لا يحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم، وإلا لما كانا مثلين، ولا بالعوارض، لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضا لأحدهما أولى من كونه عارضا للآخر، فيكون عارضا لكل واحد منهما، وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة، فيصير الاثنين واحدا، وهو محال»[٢].

ويمكن أن يصاغ هذا الدليل على شكل قياس من الشكل الأول، فيقال: اجتماع المثلين يلزم عنه عدم التمايز بينهما، وعدم التمايز بينهما يؤدي إلى اتحادهما، إذ اجتماع المثلين يلزم عن اتحادهما، فيصير الاثنان واحدا وهو محال.

ومذهب الإمام الرازي هنا قد سبقه إليه ابن سينا، حيث يقول: «الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإنما تختلف بعلل أخرى، وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة، لم يتعين إلا أن يكون من حق نوعها

---

(١) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٢، والإيجي: المواقف ص٨٣، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٨١، ٨٢.

(٢) الرازي: المحصل ص١٤٤.

أن يوجد شخصا واحدا. وأما إذا كان يمكن في طبيعة نوعها أن تحمل على كثيرين، فتعين كل واحد بعلة، فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الأمور، إذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وفيما يجرى مجراه»[١] أي أن الأشياء المشتركة في النوع الواحد، إنما تختلف وتتعدد باختلاف المحل، فإذا لم يكن هناك محل فلا اختلاف ولا تعدد، وإنما ينحصر ذلك النوع في شخص واحد، وينبني على كلام ابن سينا استحالة اجتماع مثلين في محل واحد، لأنه إذا كان علة الاختلاف والتعدد إنما هو تعدد المحل، فإذا لم يتعدد المحل فلا تغاير ولا اثنينية ولا تماثل.

ثم ذكر الرازي ما احتج به المعتزلة على ما ذهبوا إليه من جواز اجتماع المثلين، ورده عليهم بقوله: «احتج الخصم بأن حكم الشيء حكم مثله، فإذا كانت الذات قابلة لأحد المثلين كانت قابلة للآخر، جوابه أن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا»[٢].

واحتجاج المعتزلة الذي ذكره الرازي لهم مبني على قاعدة مقررة عند الجميع من أن المتماثلات حكمها واحد، وأنه إذا حكمنا بقبول المحل لأحد المثلين، فيجب الحكم بقبوله للمثل الآخر، بناء على هذه القاعدة العامة، وجواب الرازي مبني على أن هذا الحكم مستثنى من هذه القاعدة العامة، لأنه سيترتب على عدم استثنائه عدم الاثنينية وبالتالي عدم التماثل.

تعقيب الطوسي على كلام الإمام الرازي

ذهب الطوسي في كتابة «تجريد الاعتقاد» إلى ما ذهب إليه الجمهور والإمام الرازي من عدم جواز اجتماع المثلين فقال: «وحدة المحل لا

---

(١) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للرازي ٢/ ٢٧١.

(٢) المصدر السابق.

تستلزم وحدة الحال إلا مع التماثل»[١] أي المحل الواحد قد يجتمع فيه أكثر من حال، وذلك كاجتماع الحرارة والحركة والسواد على محل واحد، فلا يلزم من كون المحل واحدا أن يكون الحال فيه واحدا، إلا إذا كان الحال على تقدير التعدد متماثلين، فإن وحدة المحل حينئذ تستلزم وحدة الحال، فكلام الطوسي في هذا النص صريح في عدم جواز اجتماع المثلين على محل واحد[٢].

وهذا النص من التجريد مهم في تصوير مذهب الطوسي في هذه المسألة؛ لأن الناظر في تعقيب الطوسي على كلام الإمام الرازي، إذا لم يكن قد اطلع على ما ذهب إليه الطوسي في التجريد، قد يتوهم أن الطوسي يرى ما يراه المعتزلة من جواز اجتماع المثلين على محل واحد، حيث اعترض الطوسي على الدليل الذي استدل به الرازي على عدم جواز اجتماع المثلين، كما اعترض على جواب الرازي على دليل المعتزلة، إلا أنه بعد الاطلاع على مذهبه في التجريد، يتيقن للباحث أن الطوسي وإن خالف الرازي في الدليل إلا أنه موافق له في المدلول، ولا إشكال في ذلك، لأن بطلان الدليل لا يلزم منه بطلان المدلول.

وقد جاءت تعقيبات الطوسي على دليل الإمام الرازي كالآتي:

١- اعترض الطوسي على المقدمة الكبرى في دليل الجمهور وهي قولهم: «أن عدم التمايز بين المثلين يلزم عنه الاتحاد بينهما» بالمنع، وسند المنع أن عدم تمييزنا بين المثلين، وإن كان يدل على عدم قدرتنا على

---

(١) الطوسي: تجريد الاعتقاد ص٨٨.

(٢) انظر: الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ١٢٢، وعبد الرازق اللاهيجي: شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ٣/ ٥٦، ٥٧.

إدراك التغاير بينهما، إلا أنه لا يدل على أنهما متحدان في الواقع ونفس الأمر. يقول الطوسي: «عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد، بل غايته أن يدل على عدم العلم بالتغاير»[١].

ولكن اعتراض الطوسي هذا لم يرتضيه صاحب المقاصد، فقال بعد ذكر دليل الجمهور على عدم اجتماع المثلين: «وأما الاعتراض بأن عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم لاثنينيته فليس بشيء، لأن ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز في نفس الأمر لا عند العقل فقط»[٢].

٢- اعترض الطوسي على دليل الجمهور بالنقض، وشاهد النقض جريان هذا الدليل على مدعى آخر لا يقول به الخصم، وهو أطراف الخطوط المجتمعة في نقطة واحدة، يقول الطوسي: «والحكم بأن المثلين المجتمعين لا يتمايزان منقوض بأطراف الخطوط المجتمعة التي تصير عند الاجتماع نقطة واحدة في الوضع، فإنها أطراف خطوط متغايرة، وكونها كذلك من عوارضها»[٣].

وكلام الطوسي هذا فيه نظر، وذلك لأن الكلام في المتماثلين، وأطراف الخطوط عند اجتماعها ينتج عنها نقطة واحدة، ولكنها بالاعتبار تكون أطرافا لخطوط كثيرة، فالمثال الذي ذكره الطوسي، ليس فيه تماثل أصلا، لأن التماثل فرع الاثنينية، وهو قد اعترف بأن أطراف الخطوط الكثيرة عند اجتماعها ينتج عنه نقطة واحدة، وليس نقاطا كثيرة متماثلة، وكونها تتغاير بالاعتبار، لا يعد تغايرا في الحقيقة ونفس الأمر، فلا تعدد حقيقي ولا تغاير حقيقي.

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٤.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٢.

(٣) المصدر السابق.

وهذا ما صرح به الطوسي -نفسه- في شرحه للإشارات والتنبيهات حيث قال: «عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فإن النقط التي هي أطراف أنصاف أقطار الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف أحوالها العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك أن التعدد من لواحق التغاير، والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي»[(١)] ، فهنا يقر الطوسي أن عند تداخل أطراف الخطوط يرتفع التغاير الوضعي، ولا يبقي إلا التغاير العقلي، أي أنه لا يوجد في الواقع ونفس الأمر نقطتان بل نقطة واحدة، ولكنها متعددة ومتغايرة بالاعتبارات المختلفة.

٣- اعترض الطوسي على جواب الرازي على دليل المعتزلة، بالمنع وطلب الدليل، فعند الطوسي لا يوجد دليل على أن اجتماع المثلين يوجب انقلاب الاثنين واحدا، كيف وهو واقع بالفعل، وذلك أن «العلة في كون بعض الأعراض أشد من بعض هو اجتماع الأمثال من تلك الأعراض في محل واحد»[(٢)].

واعتراض الطوسي هذا مردود عليه، وذلك أن الأعراض المتخالفة بالشدة والضعف إنما هي أنواع متخالفة بالحقيقة، وتتوارد هذه الألوان على الجسم عن طريق البدل، فبتوارد الثاني منها يزول الأول، إلا أنه لما كان المتأخر فيهما أشد من المتقدم، توهموا أن تلك الشدة إنما هي علة لاجتماع مثلين من تلك الأعراض، وليس كذلك[(٣)].

---

(١) الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٢/ ٢٤.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٤.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٢، والإيجي: المواقف ص٨٣، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٨٥.

٤- ألزم الطوسي القائلين باستحالة اجتماع المثلين، بتغير التقسيم المشهور للغيرين والذي يقسم فيه الغيران إلى مثلين ومختلفين، ثم قسمة المختلفين إلى ضدين وغير ضدين، ألزمهم بتغير هذا التقسيم إلى تقسيم الغيرين إلى المتضادين والمختلفين، ثم تقسيم المتضادين إلى مثلين وغير مثلين، يقول الطوسي: «والذين يقولون باستحالة اجتماع المثلين ربما عدوهما في المتضادين، وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين إلى المتضادين وغير المتضادين قسمة عام إلى خاصين، لأن المثلين أيضا يدخلان في المتضادين، وحينئذ ينقسم الغيران إلى المتضادين والمختلفين، والمتضادان إلى المثلين وإلى غيرهما»[١].

وهذا الإلزام من الطوسي فيه نظر، وذلك لأن المثلين وإن كانا لا يجتمعان عند الجمهور، إلا أن عدم اجتماعهما عندهم ليس لذاتيهما، كما هو الحال في المتضادين، بل عدم اجتماعهما إنما هو لوحدة المحل المستلزمة عندهم للاتحاد بينهما ورفع الاثنينية[٢].

نعم قد يوصف المثلان بأنهما ضدان من باب التشبيه لهما بالضدين من حيث عدم الاجتماع في محل واحد، ومن ذلك قول الإمام الجويني: «يتضاد المثلان عند أهل الحق تضاد الخلافين الضدين، ولذلك أحالوا اجتماع السوادين، كما أحالوا اجتماع السواد والبياض»[٣] ومنه جعل الآمدي فصلا في كتابه أبكار الأفكار بعنوان «في أن كل عرضين متماثلين ضدان»

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ٢٣٤.

(٢) انظر: الإيجي: المواقف ص٨٣، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٨٠، ٨١، وعبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف، نفس المصدر.

(٣) الجويني: الشامل في أصول الدين ص٤٥٠.

وذكر تحته الخلاف بين الجمهور والمعتزلة حول جواز اجتماع المثلين من عدمه[١].

تعقيب

١- المُطلِع على كلام الطوسي في التجريد وفي المحصل، يدرك مدي تحامل الطوسي في اعتراضاته على الإمام الرازي في هذه المسألة، ويشعر وكأن الطوسي يعترض لمجرد الاعتراض، وإلا فهو في التجريد قائل بما قال به الإمام الرازي في المحصل من عدم جواز اجتماع المثلين، ولكنه في التلخيص، اعترض على كل ما أورده الإمام الرازي، وكان من الصواب بعد أن رفض دليل الرازي على عدم جواز اجتماع المثلين، أن يذكر ما يراه صوابا في الاستدلال على هذه المسألة.

٢- هناك أدلة أخرى للجمهور تدعم ما ذهبوا إليه من استحالة اجتماع المثلين، غير ما ذكره الإمام الرازي هنا منها:

أ- لو جاز اجتماع المثلين، لجاز لمن قام به علم نظري بشيء أن يقوم به علم آخر بذلك الشيء، وهذا محال لأنه يلزم عنه صحة القول بالنظر في تحصيل العلم بما هو معلوم.

ب- لو اجتمع مثلان في محل واحد، لجاز زوال أحدهما وبقاء الآخر، وزوال الأول يصحح اتصاف المحل بضده، وهذا الضد إنما هو ضد للمثل الباقي أيضا، فيلزم حينئذ اجتماع الشيء وضده في محل واحد، وهو محال[٢].

---

(١) الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٨٤، وانظر: حسن جلبي: حاشية على شرح المواقف ٤/ ٨١.

(٢) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٨٤: ٢٨٦، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٢، والإيجي: المواقف ص٨٣، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٨١: ٨٤.

٣- تعد هذه المسألة من المسائل التي يصعب الترجيح فيها، وذلك لأن أدلة كل من الفريقين لا تسلم من الاعتراض والرد، فدليل المعتزلة مردود عليه بما ذكره الإمام الرازي، وأدلة الجمهور مردود عليها بما يلي:

أ- الدليل الأول الذي ذكره الرازي، اعترض عليه بمنع عدم التمايز بين المثلين، وسند المنع، أنه يجوز أن يتمايز المثلان بعوارض مستندة إلى أسباب أخرى غير المحل، كالعوارض المستندة إلى الفاعل أو الشرائط.

ب- الدليل الثاني مردود عليه أيضا بأن عدم جواز اجتماع علمين نظريين بشيء واحد، ليس لكونهما متماثلين، بل لاستحالة تحصيل الحاصل، وفقدان العلم الثاني شرطا من شروط النظر، وهو عدم العلم بالمطلوب.

ت- الدليل الثالث اعترض عليه بجواز خلو المحل عن الشيء وضده، فلا يلزم من قبول المحل لشيء ألا يخلو عنه أو عن ضده[1].



(١) الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٨٤: ٢٨٦، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٢٢، والإيجي: المواقف ص٨٣، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ٨١: ٨٤.



المبحث الرابع

الغيران والمثلان والضدان والمختلفان

المقصود من هذا المبحث الإجابة عن السؤال الآتي: هل الغيران يتغايران لأنفسهما وذاتيهما، أم يتغايران لمعنى قائم بهما؟ وهكذا المثلان، والضدان والمختلفان، هل يتماثلان ويتضادان ويختلفان لأنفسهما أم لمعنى قائم بهما؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال وسوق كلام الإمام الرازي والطوسي في المسألة، لابد من التمهيد بتعريف مصطلحين من المصطلحات المستخدمة في الإجابة عن هذا السؤال،

تمهيد

أولا: الأحوال وأقسامها

ذهب إلى نفي الحال جميع المتكلمين والحكماء إلا إمام الحرمين الجويني والقاضي أبا بكر الباقلاني من الأشاعرة وأبا هاشم وأتباعه من المعتزلة.

والحال عند مثبتيه عبارة عن: صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة[1]،

---

(١) انظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/٤٠٧، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/٣٥٢، والإيجي: المواقف ص٤٧، والجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٨٠، وله أيضا: الشامل في أصول الدين ص٢٩٤، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص١٢٧.

و«كل وصف لا يرجع إلى نفي ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال»[(١)] عندهم.

والحال عندهم ينقسم إلى قسمين:

الأول: حال معللة وهي: كل حكم ثابت للذات بسبب معنى قائم بالذات، وذلك ككون الحي حيًا والقادر قادرًا، واشترط أبو هاشم أن يكون هذا المعنى القائم بالذات مما يشترط في ثبوته الحياة فعنده إيجاب الأحوال المعللة ليست إلا للصفات التي من شرطها الحياة كالعلم والقدرة، وأما ما لا تشترط فيه الحياة من الصفات فلا، وذلك كالسواد والبياض[(٢)]

الثاني: حال غير معللة وهي: كل صفة تثبت للذات، من غير علة زائدة على الذات «وذلك كتحيز الجوهر فإنه زائد على وجوده، وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود فهي من هذا القسم؛ ويندرج تحته كون الموجود عرضا، لونًا، سوادا، علمًا، إلى غير ذلك»[(٣)].

ثانيا: المقصود بالمعنى:

يستعمل لفظ المعنى في اللغة ويراد به: «المقصود سواء قصد أو لا، فهو إما مصدر بمعنى المفعول وإما مخفّف معنيّ اسم مفعول كمرميّ»[(٤)].

---

(١) الجويني: الشامل في أصول الدين ص ٦٣٠، وانظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١/ ٦١١.

(٢) انظر: الآمدي: غاية المرام في علم الكلام ص ٢٩، ٣٠، والجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٨٠، والشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ١٢٧، ١٢٨.

(٣) الإمام الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ص٨٠.

(٤) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٦٠٠.

وعند المتكلمين والحكماء يطلق لفظ المعنى بالاشتراك اللفظي على معنيين:

الأول: «الصورة الذهنية؛ من حيث إنه وضع بإزائها الألفاظ»[(١)]، والمعنى بهذا الإطلاق يقابل اللفظ.

الثاني: الأمر القائم بالغير، وهو بهذا الإطلاق يقابل العين أو الذات[(٢)]، يقول الجرجاني: «لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ، وأخرى على الأمر القائم بالغير»[(٣)]، والمراد عند إطلاق لفظ المعنى في هذا المبحث، المعنى بالمعنى الثاني، أي الأمر القائم بالغير.

الآراء إجمالا في المسألة

تنحصر الأقوال في المسألة في ثلاثة أقوال:

الأول: فريق يرى أن التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف، ليست أحوالا زائدة على المتصفين بها، وبالتالي فهي لا تعلل، فعندهم الغيران مثلًا يتغايران لأنفسهما وليس يرجع تغايرهما إلى وصف زائد على ذاتيهما، وهكذا المثلان والضدان والمختلفان، وهذا رأي جمهور المتكلمين النافين للحال، وبعضٍ من المثبتين للحال ولكنهم نافون لحالية التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف كالإمام الجويني فهو من القائلين بالحال، ولكنه منع أن يكون التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف من الأحوال، وبالتالي فهو يمنع تعليل هذه الصفات، حيث يقول: «والذي نرتضيه امتناع تعليل التماثل والاختلاف، وفي ذلك وجهان: أحدهما: أن نمنع كون التماثل حالا

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص١٨٤، ١٨٥.

(٢) انظر: التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٦٠١.

(٣) الجرجاني: شرح المواقف ٨/ ١١٦.

زائدة على ما ثبت للمثلين من صفات الأنفس، فإن امتنع كونه حالا، امتنع التعليل فيه، ولو قدرنا التماثل حالا فتعليله ممتنع أيضا، وكذلك القول في الاختلاف»[١]، ثم رجح الوجه الأول فقال: «ومن أوضح الطرق في منع تعليل المتماثلين، أن نمنع كون التماثل حالا زائدة على صفات الأجناس، فنقول: إذا قلنا البياض مماثل للبياض، فالمعنى بذلك أنهما حادثان، عرضان لونان، بياضان، ولا نشير بالتماثل إلى صفة زائدة على أوصاف الأجناس»[٢].

الثاني: فريق يرى أن التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف أحوال، ولكنها غير معللة عنده، نُقل هذا عن الإمام الباقلاني في أحد قوليه، حيث نقل الجويني عنه قوله: «الأشبه منع التماثل وإن أثبتناه حالا زائدا»[٣].

الثالث: فريق يرى أن التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف أحوال معللة، نسب هذا القول إلى ابن الجبائي وقدماء المعتزلة[٤].

رأي الإمام الرازي في المسألة

لم يصرح الإمام الرازي في المحصل برأيه في هذه المسألة، بل ذكر مذهب متقدمي المعتزلة وصدره بصيغة الزعم فقال: «وزعم بعضهم أن

---

(١) الجويني: الشامل في أصول الدين ص ٦٩٦، ٦٩٧.

(٢) السابق: ص٦٩٩، وانظر الجرجاني والإيجي: شرح المواقف ٤/ ٦٧، ٦٨، وانظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٤٥٢: ٤٥٥.

(٣) الجويني: الشامل في أصول الدين ص٢٩٥، وانظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٢٦٤، ٢٦٥.

(٤) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ٢٩٥، ٦٩٧، والطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٥

الغيرين يتغايران بمعنى، وكذا المثلان والضدان والمختلفان»[1].

لكن تحديد موقف الإمام الرازي هنا ليس بالأمر الصعب، وذلك لأنه يقف مع جمهور المتكلمين في نفيهم للأحوال، فهو من الفريق الأول الذي يرى أن التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف ليست من الأحوال، وبالتالي فهي ليست معللة عنده، وقد صرح الإمام الرازي بهذا في كتابه المطالب العالية حيث قال في معرض حديثه عن أن ذات اللّه -تعالى- تخالف بقية الذوات لعينها وذاتها وليس لصفة قائمة بها: «وإذا عرفت هذا فقد ظهر أن الشيئين اللذين تماثلا فإنما يتماثلان لتمام حقيقتيهما ولنفس ماهيتهما، لا لصفة زائدة، وأن الشيئين اللذين يختلفان فإنما يختلفان لتمام حقيقتهما ولنفس ماهيتهما، لا لصفة زائدة، فظهر بما ذكرنا: أن التماثل أو الاختلاف لا يعقل أن يكون معللا بأمر زائد، بل لا يحصلان إلا لنفس الماهية والحقيقة»[2].

ثم ذكر الإمام الرازي في المحصل حجة القائلين بأن التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف أحوال معللة بمعاني قائمة بالمتغايرين أو المتماثلين أو الضدين أو المختلفين فقال: «احتجوا بأن المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين، ولذلك فإن التغاير والاختلاف والتضاد حاصلة في غير السواد والبياض، وظاهر أنه ليس أمرا سلبيا، فهو أمر ثبوتي، فثبت أن المتغايرين يتغايران بمعنى، وكذا المثلان مقابلان بمعنى»[3].

---

(١) الرازي: المحصل ص١٤٤.

(٢) الرازي: المطالب العالية ١/ ٣١٤، ٣١٥.

(٣) الرازي: المحصل ص١٤٤.

فهم هنا دللوا على أن التغاير والتماثل والتضاد والاختلاف أحوال بأمرين لا يكون الحال حالا إلا بهما:

الأول: أنها أوصاف ثبوتية وليست سلبية.

الثاني: أنه لا يلزم من تصور المتغايرين كالسواد والبياض، كونهما متغايرين أو ضدين أو مختلفين، فقد يتصور المرء السواد والبياض ولا يخطر بباله كونهما متغايرين أو ضدين أو مختلفين.

فهذان الأمران إذا تحققا في شيء فهو حال عند القائلين بالأحوال، يقول الجويني: «كل وصف لا يرجع إلى نفي ولا يتناقض العلم بوجود الموصوف مع الجهل به فهو حال»[١].

ثم نقل الإمام الرازي بقية كلام القائلين بحالية هذه الأمور فقال: «ثم قالوا: وذلك المعنى لا بد وأن يغاير غيره، فمغايرته لغيره معنى قائم به، وهو لابد وأن يكون إما مثلا لغيره أو مغايرا له أو مخالفا، فمماثلته لغيره، أو مخالفته له معنى قائم به، ثم الكلام فيه كما في الأول، وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها، فالتزموا ذلك، وكلامنا في هذا الباب قد تقدم»[٢]، أي أن ذلك المعنى الذي يتغاير به المتغايران، ويتماثل به المتماثلان، إذا أضيف إلى غيره من المعاني الأخرى، إما أن يكون مماثلا له أو مخالفا له، وهذا التماثل أو الاختلاف إذا أضيف إلى غيره إما أن يكون مماثلا له أو مخالفا، وهكذا يلزم التسلسل إلى ما لا نهاية، وهذا اللازم لم ينكره أصحاب هذا القول، بل التزموه واعترفوا به ودافعوا عنه.

---

(١) الجويني: الشامل في أصول الدين ص ٦٣٠.

(٢) الرازي: المحصل ص ١٤٤، ١٤٥.

ولكن الإمام الرازي لا يسلم بجواز التسلسل أو وجود ما لا نهاية له، وقد مر إبطاله لذلك في معرض حديثه عن كون الأعراض النسبية وجودية أم اعتبارية فقال: «كل موجود فله نصف، ونصفه أقل من كله، وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه، فنصفه متناه في العدد، وكل ما نصفه متناه فهو متناه، لأنه ضعف المتناهي»[١].

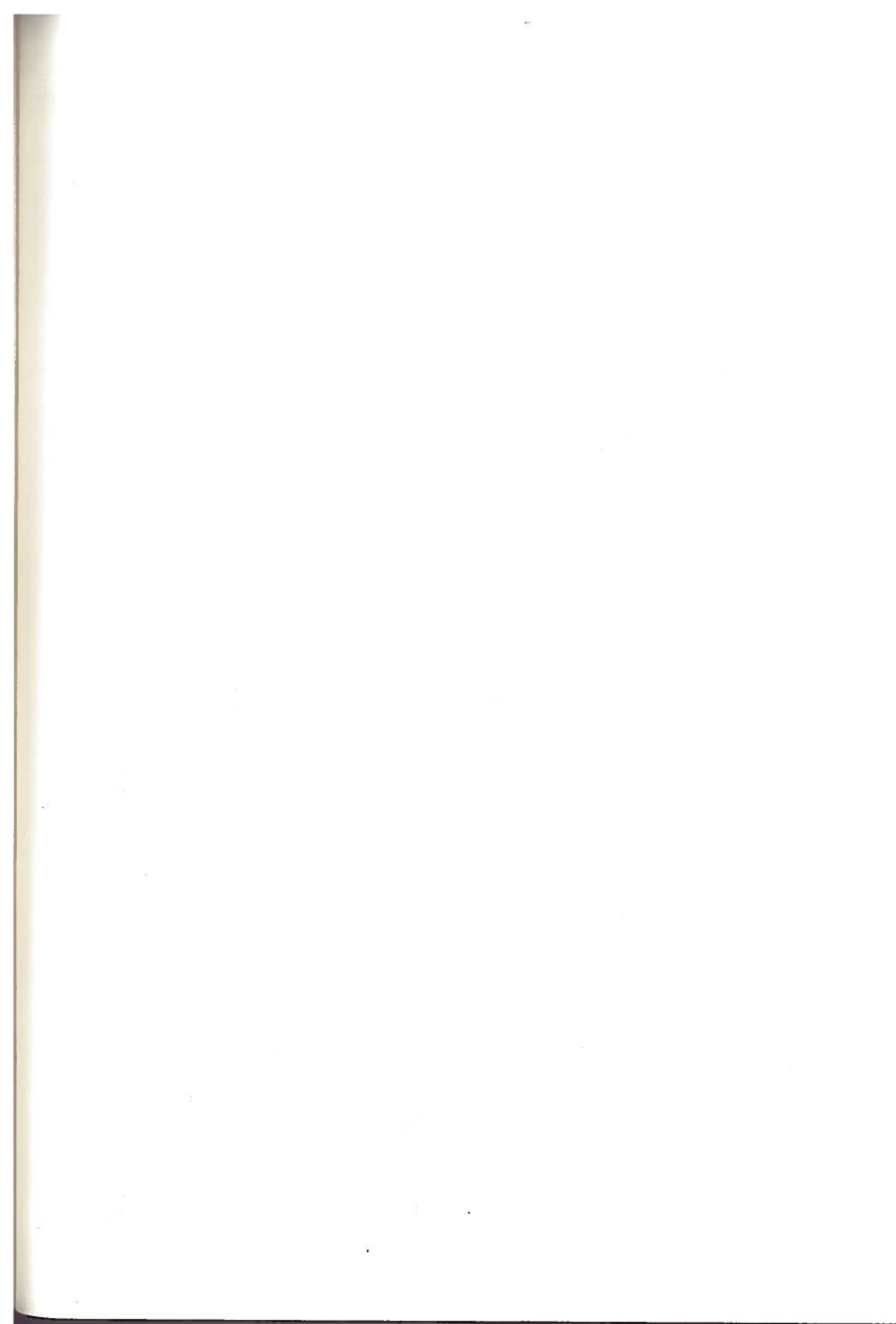
موقف الطوسي من الإمام الرازي في هذه المسألة

لم يُبدِ الطوسي أي اعتراض على ما ذكره الإمام الرازي في هذه المسألة، بل كان تعقيبه عبارة عما يراه صوابا، فهو يرى أن المقصود بالمعاني هنا ليس الأمر القائم بالغير، الموجود في الخارج، كما هو تفسير الجمهور، بل يرى أن المقصود بالمعاني هنا، الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلا في عقل المعتبر مادام معتبرا، وبناء على هذا التفسير لكلمة «معاني» لا يترتب على كلام القائلين بأن المتغايرين يتغايران بمعنى، التسلسل أو وجود ما لا نهاية له، لأن الأمور الاعتبارية تنقطع وتتلاشى عند توقف العقل عن اعتبارها، يقول الطوسي: «والحق أن هذه الأمور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل في أمور معقولة، وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أمورا معقولة، ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد أخرى، وكذلك إلى أن يقف العقل، ولما تفطن القوم لذلك سموها معاني»[٢].



(١) الإمام الرازي: المحصل ص٨٨.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٥.



الفصل الرابع

موقف الطوسي من الإمام الرازي

في مباحث العلة والمعلول

ويشتمل على تمهيد وسبعة مباحث

المبحث الأول: كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا.

المبحث الثاني: العدم لا يعلل ولا يعلل به.

المبحث الثالث: المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان.

المبحث الرابع: المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين.

المبحث الخامس: العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد.

المبحث السادس: العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل.

المبحث السابع: العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة.

تمهيد

قبل الدخول في مباحث هذا الفصل عند كل من الرازي والطوسي، لابد من التمهيد ببيان وتوضيح بعض المصطلحات والمسائل التي لابد من فهمها أولًا وهي كالآتي:

أولا: تعريف العلة

للعلة معاني عديدة تختلف باختلاف الاصطلاحات المستخدمة لها وهي كالآتي:

١- **العلة في اللغة**: العَلَّةُ بالفتح هي: «الضُرة، ومنه بنو العلات، وهم بنو أمهات شتى من رجل واحد. . .ويقال: هما أخوان من علة، وهما ابنا علة، وهم من علات. . . وفي الحديث: «الأنبياء أولاد علات» معناه أنهم لأمهات مختلفة ودينهم واحد»[(١)].

والعِلَّةُ بالكسر عبارة عن «معنى يحل بالمحل فيتغير به حال المحل بلا اختيار، ومنه يسمى المرض علة؛ لأنه بحلوله يتغير حال الشخص من القوة إلى الضعف»[(٢)].

٢- **العِلَّةُ عند الأصوليين**: «ما يجب به الحكم، والوجوب بإيجاب اللّه تعالى، لكن اللّه تعالى أوجب الحكم لأجل هذا المعنى والشارع جل ذكره قد

---

(١) محمد مرتضى الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس ٣٠/ ٤٧، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة لأولى، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص ١٢٩، وانظر: المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف ١/ ٢٤٥، تحقيق د/ عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

أثبت الحكم بسبب، وقد أثبت ابتداء بلا سبب، فيضاف الحكم إلى اللّٰه تعالى إيجابا، وإلى العلة تسبيبا، كما يضاف الشبع إلى اللّٰه تخليقا، وإلى الطعام تسبيبا»[١].

٣- العِلَّةُ عند المحدثين هي: «سبب غامض خفي قادح في الحديث مع أن الظاهر السلامة منه»[٢].

٤- العلة عند الأشاعرة: مذهب الأشاعرة أن الممكنات جميعها مستندة إلى اللّٰه تعالى ابتداء، وبلا واسطة، ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة عندهم إلا بإجراء العادة، وذلك بأن يخلق اللّٰه بعضها عقيب بعض، كخلق الإحراق عقيب مماسة النار، وخلق الشبع عقيب الأكل[٣]، فليس للمماسة والأكل أي مدخل في وجود الإحراق أو الشبع «بل الكل واقع بقدرته واختياره تعالى، فله أن يوجد المماسة بدون الإحراق، وأن يوجد الإحراق بدون المماسة، وكذا الحال في سائر الأفعال»[٤]، فاللّٰه وحده هو المستقل بالفاعلية، ولا تأثير لغيره في شيء من الأشياء.

وليس معنى ذلك أن الأشاعرة ينكرون علية بعض الأشياء لبعض، بل يطلقون على بعضها علل وبعضها معلولات، ولكنه ليس بالمعنى المعتد به عند الفلاسفة، بل بمعنى يتفق مع مذهبهم في استناد جميع الممكنات إلى اللّٰه تعالى ابتداء، وبلا واسطة، فعرفوا العلة بأنها: «الأمر الذي جرت

---

(١) الكفوي: الكليات ١/ ٦٢١، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/ ١٢٠٦.

(٢) جلال الدين السيوطي: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي ١/ ٢٩٥، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر-الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ، وانظر: د/ محمد أبو شهبة: الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ص٣٠٧، عالم المعرفة، بدون تاريخ.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف ص٢٧.

(٤) الجرجاني: شرح المواقف ١/ ٢٤٩.

عادة اللّه تعالى بخلق الشيء عقب تحققه، وعرفوا المعلول بأنه ما وجد عقب تحقق العلة»[١]، وهذا المفهوم للعلة يتناقض مع مفهوم العلة الفاعلية عند الفلاسفة -كما سيأتي- ولكنه لا يتعارض مع مفهوم باقي العلل عندهم[٢]يقول عبد الحكيم السيالكوتي ردا على من ينسب إلى الأشاعرة انحصار العلية في ذات اللّه تعالى: «مذهب الأشاعرة انحصار الفاعلية في ذاته تعالى. . . لا انحصار العلية مطلقا، وكيف يقول عاقل بعدم احتياج الكل إلى الجزء، وعدم احتياج العرض إلى الموضوع»[٣].

٥- **العلة عند القائلين بالحال من المتكلمين هي**: «الصفة التي توجب لمن قامت به حكما»[٤]، فقولهم صفة ليخرج الجواهر، فإنها لا تكون عللا للأحوال عندهم، وهي تشمل الصفات القديمة كعلم اللّه وقدرته، والصفات الحادثة كعلم الواحد منا وقدرته، والمراد بالإيجاب هنا: لزوم الحكم للصفة، لزوما عقليا، يصح معه قولنا: وجد العلم فوجدت العالمية، بدون العكس، وتخصيصهم الإيجاب بقولهم: لمن قامت به حكما، لبيان أن حكم الصفة لا يتعدى محلها.

٦- **العلة عند الحكماء هي**: «ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو في وجوده»[٥] والمحتاج إليه يسمى علة والمحتاج يسمى معلولا.

---

(١) الشيخ محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد ١/١٤٨، تحقيق وتعليق د/ عوض اللّه حجازي، بدون تاريخ.

(٢) التي هي المادية والصورية والغائية.

(٣) عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٤/ ١١٦، وانظر: د/ أحمد الطيب: مبدأ العلية بين النفي والإثبات، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٤) الجويني: الشامل في أصول الدين ص٦٤٦، وانظر: الآمدي أبكار الأفكار ٣/ ٤٢٢.

(٥) عبد الرشيد الجونغوري: شرح الرشيدية ص ٢٧، وانظر: الجرجاني: التعريفات =

ثانيا: أقسام العلة عند المتكلمين والحكماء

تنقسم العلة عند المتكلمين والحكماء أقساما متعددة باعتبارات مختلفة، وهي كالآتي:

١- تنقسم باعتبار استقلالها بالتأثير وعدم استقلالها به إلى تامة وناقصة.

أ- **فالعلة التامة** هي التي تستقل بالتأثير، فيجب من وجودها وجود المعلول وقد يقال في تعريفها هي «تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء، بمعنى أنه لا يكون وراءه شيء يتوقف عليه»[١]، أو هي «جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو وجوده»[٢].

ولا يلزم أن تجتمع في العلة التامة جميع أنواع علل الماهية والوجود الأربع، فقد تكون العلة الفاعلية وحدها علة تامة، وذلك إذا كان الفاعل موجبا، والصادر عنه بسيطا، وذلك لأن الأمر البسيط ليس فيه مادة ولا صورة، وليس للموجب غاية، وقد تكون العلة التامة عبارة عن العلة الفاعلية مع الغائية كما في المعلول البسيط الصادر عن المختار[٣].

ب- **والعلة الناقصة** هي التي لا تستقل بالتأثير، ولا يلزم من وجودها وجود المعلول، وإن كان يلزم من عدمها عدمه، وقد يقال في تعريفها هي: بعض ما يحتاج إليه الشيء[٤].

= ص١٣٠، والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٢٠٩.

(١) الجرجاني: التعريفات ص١٠.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف ٤/١٠٤.

(٣) انظر: المصدر السابق ٤/١٠٦:١٠٩.

(٤) انظر: عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام ص٤٤ دار المؤرخ العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، وشمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٦٨.

٢- تنقسم العلة باعتبار مساهمتها في إيجاد المعلول إلى علة مادية وصورية وفاعلية وغائية:

أ- **العلة المادية**: هي التي لا يلزم عن وجودها وجود المعلول بالفعل بل بالقوة، كوجود الخشب لا يلزم منه وجود الكرسي.

ب- العلة الصورية: هي التي يجب من وجودها وجود المعلول بالفعل، كشكل الكرسي، يلزم من وجوده بالفعل وجود الكرسي، ويسمى كل من العلة المادية والصورية بعلة الماهية، وذلك لأن الماهية تتقوم بهما، فهما داخلان في قوامها.

ت- **العلة الفاعلية**: هي التي تكون مؤثرة في المعلول موجدة له، كالنجار للكرسي.

ث- **العلة الغائية**: وهي التي يكون الشيء لأجلها، كالجلوس للكرسي.

وحين يطلق لفظ العلة يراد به العلة الفاعلية.

ويسمى كل من العلة الفاعلية والعلة الغائية بعلة الوجود، لتوقف الماهية عليهما في اتصافهما بالوجود الخارجي.

وأول من قال بهذا التقسيم أرسطو، وتبعه فيه فلاسفة ومتكلمو الإسلام[1].

٣- تنقسم العلة باعتبار تدخل وسط بينها وبين معلولها إلى علة مباشرة وغير مباشرة:

---

(١) انظر: الجرجاني: التعريفات ص١٣٠، والمناوي: التوقيف على مهمات التعاريف ١/ ٢٤٦، وجميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٩٦، وعبد الهادي الفاضلي: خلاصة علم الكلام ص ٤٤، ٤٥.

أ- **العلة المباشرة هي**: التي تحدث الشيء بلا وسط، فلا يتوسط بينها وبين معلولها شيء.

ب- **العلة غير المباشرة هي**: فهي التي تحدث الشيء بوسط[1].

❋ ❋ ❋

(١) انظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي ٢/ ٩٧.

المبحث الأول

كون الشيء مؤثرا في غيره متصورا تصورا بديهيا

التصور البديهي هو الذي لا يتوقف حصوله في العقل على نظر واستدلال، كتصور الحرارة والبرودة، فهل تصور كون الشيء مؤثرا في غيره بديهي أم نظري؟ وإذا كان بديهيا فهل حكمنا بكونه بديهيا بديهي كذلك أم نظري يحتاج إلى نظر واستدلال، وذلك لأن حكمنا بكون الشيء بديهيا قد يكون بديهيا وقد يكون نظريا، لأن بداهة البديهي ليست نفس ماهيته ولا جزءا منها بل بداهته خارجة عن ماهيته فلا يلزم من كون تصورنا لماهيته بديهيا، أن يكون حكمنا ببداهته بديهي أيضا[١].

ويرى الإمام الرازي أن تصورنا لكون الشيء مؤثرا في غيره بديهي لا يحتاج إلى نظر واستدلال، يقول: «كون الشيء مؤثرا في غيره متصور تصورا بديهيا»[٢]، إلا أنه يرى أن حكمنا بكون هذا التصور بديهيا ليس بديهيا بل نظري، واستدل الإمام الرازي عليه بأننا «ببديهة عقولنا نعلم معنى قولنا «قطعت اللحم وكسرت القلم»، والقطع والكسر تأثير مخصوص، فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التأثير الذي هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيا»[٣].

وهذا الدليل من الإمام الرازي مبني على أن العام جزء من الخاص، فالتأثير بالمعنى العام جزء من القطع والكسر اللذين هما تأثير مخصوص، لأن كلا من

(١) انظر: عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٢/ ٧٧.

(٢) الرازي: لمحصل ص١٤٥.

(٣) المصدر السابق.

القطع والكسر مركب من التأثير بالمعنى العام وزيادة خاصة بكل منهما، ولا يكون المركب بديهيا إلا إذا كانت جميع أجزاءه بديهية، فإذا كان تصورنا للقطع والكسر بديهيا فلا بد أن يكون تصورنا للتأثير بالمعنى العام بديهيا.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة

جاء اعتراض الطوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة اعتراضا غير مباشر، حيث لم يتعرض الطوسي لما تعرض له الإمام الرازي من كون تصور كون الشيء مؤثرا في غيره «التأثير» بديهيا أم نظريا، بل جاء تعقيبه عبارة عن ذكر رأي الإمام الرازي في مسألة أخرى، وهي كون التأثير وجوديا أم اعتباريا، حيث يرى الإمام الرازي أن التأثير أمر اعتباري ليس له وجود في الخارج، فعند حديث الإمام الرازي عن الأعراض ذكر أن الأعراض أقسام، وذلك أنها إما أن تقتضي نسبة أو قسمة، أو لا تقتضي أيا منهما، ثم فصل الرازي فيما يشتمل عليه كل قسم من هذه الأقسام، وأن الأعراض النسبية هي: الأين والمتى والمضاف والملك والتأثير «أن يفعل»، والتأثر «أن ينفعل» والوضع، ثم ذكر أن المتكلمين أنكروا وجود الأعراض النسبية، وجعل الإمام الرازي يذكر علة إنكارهم لكل عرض على حدة حتى جاء إلى التأثير فقال: «وكذا التأثير لو كان صفة زائدة؛ لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر، وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل»[1]، وموقف الإمام الرازي هنا هو موقفه في كل كتبه ففي كل من كتابيه الأربعين والمطالب العالية يصرح الإمام الرازي بأن التأثير ليس له وجود في الخارج[2].

---

(١) الرازي: المحصل ص٨٧.

(٢) انظر: الرازي: الأربعين في أصول الدين ١/ ٧٩، والمطالب العالية ٤/ ٩٢.

يقول الطوسي: «هذا المعنى هو الذي يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين عدهما المصنف في الأعراض النسبية، وأنكر وجودهما، وذكر أنهما لو كانا موجودين لزم التسلسل في كل واحد منهما»[١] ويفهم من كلام الطوسي هذا أنه يرى أن هناك تعارضا بين رأي الإمام الرازي في أن التأثير والتأثر تصورهما بديهي وبين رأيه في كون التأثير والتأثر ليسا لهما وجود في الخارج.

تعقيب:

اعتراض الطوسي في هذه المسألة على الإمام الرازي فيه نظر، وذلك أنه لا تعارض بين عدم وجود الشيء في الخارج، وكونه بديهيا، فالعدم والامتناع مثلا ليس لهما وجود في الخارج وتصورهما بديهي عند الجميع[٢] ومنهم الطوسي يقول الطوسي عند حديثه عن الوجوب ولإمكان والامتناع: «والبحث في تعريفها كالوجود»[٣] أي أن تعريفها وتصورها بديهي، ثم قال في بيان أن الامتناع أمر اعتباري وليس له وجود في الخارج: «لو كان الامتناع ثبوتيا لزم إمكان الممتنع»[٤] وذلك لأن ثبوت الامتناع في الخارج يستدعي ثبوت موصوفه وهو الممتنع، وهو محال، ولم ير الطوسي أن القول بعدم وجود الامتناع في الخارج يتعارض مع ما ذهب إليه من كون تصوره بديهي، فاعتراضه على الإمام الرازي هنا لا وجه له.



---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٥.

(٢) انظر: الجرجاني: شرح المواقف ٣/ ١٢٥، والحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص٣٤

(٣) الطوسي: تجريد العقائد ص٦٦.

(٤) المصدر السابق ص٦٧.



المبحث الثاني

العدم لا يعلل ولا يعلل به

هل العلة والمعلول لابد وأن يكونا وجوديين؟

هناك قولان:

الأول: العلة والمعلول لابد وأن يكونا وجوديين، وهو قول جمهور المتكلمين.

الثاني: يجوز أن يكون العلة والمعلول عدميين، وهو قول بعض الفلاسفة كابن سينا.

رأي الإمام الرازي في المسألة:

جاء رأي الإمام الرازي في المسألة موافقا لما ذهب إليه جمهور المتكلمين، من القول بأن العدم لا يعلل ولا يعلل به.

وقد جاء دليل الإمام الرازي في هذه المسألة مكونا من شقين الأول مبني على أن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان، والثاني مبني على أنهما عدميان، يقول الإمام الرازي في بيان الشق الأول: «العدم لا يعلل ولا يعلل به، لأنا إن جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا، لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم»[1] أي لو قلنا بأن العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان لاستحال أن تكون العلة أو المعلول معدومين، لأن الموصوف بالوصف الثابت لابد وأن يكون ثابتا حتى لا يلزم قيام الموجود

---

(١) الرازي: المحصل ص١٤٥.

بالمعدوم[١]، وقد مر في المبحث السابق أن الإمام الرازي لا يقول بوجودية العلية والمعلولية بل يعتبرهما من الاعتبارات العقلية التي ليس لها وجود في الخارج.

ثم قال الإمام الرازي في بيان الشق الثاني من الدليل: «وإن لم نقل به، كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر، وذلك يستدعي أصل الحصول»[٢] أي وإن لم نقل بكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين، لثبت استحالة كون العلة والمعلول معدومين بطريق آخر، وقد يعبر عن هذا الطريق بالمقولة المشهورة «فاقد الشيء لا يعطيه»، فإذا كانت العلة موجدة للمعلول فلابد وأن تكون هي في نفسها موجودة.

ثم ذكر الرازي أدلة الفلاسفة على قولهم بأن العدم قد يعلل ويعلل به، فقال: «قالت الفلاسفة: علة العدم عدم العلة، لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم، فكما استدعى رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية»[٣].

ودليل الفلاسفة الذي ذكره الرازي هنا قائم على قضية مسلمة عندهم وهي أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، فكما أن وجود الممكن لا يكون إلا لعلة ومرجح، كذلك عدمه لا يكون كذلك إلا لعلة ومرجح، يقول ابن سينا: «ما حقه في نفسه الإمكان، فليس يصير موجودا من ذاته، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه، من حيث هو ممكن، فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته»[٤].

---

(١) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ١٢٨.

(٢) الرازي: المحصل ص١٤٥.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبهات للطوسي ٣/ ١٩.

فابن سينا يصرح بأن وجود الممكن وعدمه لا بد له من سبب، وهذا السبب قد يكون وجود شيء أو عدم وجوده، وجعل ابن سينا عدم الممكن معلل بعدم وجود علته، وجعل عدم العلة علة لعدم وجود الممكن.

وقد أجاب الإمام الرازي عن دليلهم هنا بقوله: «والجواب أن العدم نفي محض، فيستحيل وصفه بالرجحان»[(١)] أي أن العدم نفي محض، فيستحيل أن يكون له مؤثر أو مرجح، لأن المؤثر لا بد له من أثر، والعدم نفي محض فلا يصح أن يكون أثرا، فيستحيل إسناد العدم إلى المؤثر أو المرجح.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في المسألة

يرى الطوسي أن العدم قد يعلل بغيره وقد يكون علة لغيره، ويظهر هذا من تعقيبه على الإمام الرازي، وقد جاء تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في عدة نقاط وهي كالتالي:

١- سلم الطوسي بأن العدم المطلق لا يعلل ولا يعلل به، ولكنه يرى أن ذلك لا يجري على العدم المقيد أيضا، لأننا قد نجعل العدم المقيد علة لغيره وذلك في مثل قولنا: «عدم المال علة الفقر، وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع»[(٢)].

٢- يرى الطوسي أن الشق الثاني من دليل الإمام الرازي ليس فيه إلا تكرار العبارات بتبديل لفظ العلية بالتأثير، يقول الطوسي: «وفي قوله: «وإن لم نقل به، يعنى بكون العلّية والمعلوليّة وصفين ثبوتيين، كان التأثير عبارة عن حصول الأثر» موضع نظر، لأنّ التأثير حصول أثر عن مؤثّر،

---

(١) الرازي: المحصل ص١٤٥.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٦.

بشرط كونهما موجودين في الخارج أو مطلقا، والكلام في وجودهما الخارجي، وهو لم يزد في البيان غير تبديل لفظ العلّية بالتأثير»(١).

٣- يرى الطوسي أن العلة إذ كان تأثيرها في إيجاد غيرها فلابد أن تكون موجودة، إما إذا لم يكن تأثيرها إيجاد فلا يلزم أن تكون موجودة، يقول الطوسي: «قوله: «وذلك يستدعى أصل الحصول»، يقال: علّته تستدعى الحصول الخارجي لو كان التأثير إيجاد، أمّا إذا كان أعمّ من الإيجاد فلم تستدعه»(٢).

٤- لم يسلم الطوسي بما أجاب به الإمام الرازي عن دليل الفلاسفة من كون العدم نفيا محضا، يقول الطوسي: «قوله: «المعدوم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان» فالجواب أنّ الممكن الّذي لا يعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفي محض»(٣).

٥- بين الطوسي أن المراد من قول الفلاسفة: «عدم العلة علة عدم المعلول» ليس أنه علة له في الخارج، بل علة له في العقل فقط، يقول الطوسي: «عدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا، وتساوى طرفي وجوده وعدمه لا يكون إلا في العقل، فالمرجح لا يكون إلا عقليّا، وعدم العلّة ليس بنفي محض، وهو يكفي في الترجيح العقلي، ولكونه ممتازا عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل»(٤).

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق ص١١٨.

تعقيب

١- في كتابه نهاية العقول في دراية الأصول، المتقدم على كتاب المحصل في التأليف، يرى الرازي أن قولنا: الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، قضية بديهية لا تقبل الشك، حيث قال عند جوابه على الاعتراضات الواردة على الاستدلال بحدوث الذوات على اللّه: «الجواب على منهجين: الأول: إجمالي، وهو أن دليلنا بناء على مقدمتين بديهيتين: إحداهما: أن المحدث لابد وأن يكون ممكنا؛ لأن الذي لا تقبل حقيقته العدم لا يكون معدوما في شيء من الأوقات، وثانيهما: أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، وهاتان المقدمتان مما لا يشك فيهما عاقل»[١].

وفي كتابه المطالب العالية المتأخر عن المحصل في التأليف ،عقد الإمام الرازي فصلا كاملا في بيان أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح، وذكر أن العقلاء لهم في هذه القضية قولان، فمنهم من يقول بأنها قضية بديهية، ومنهم من يقول بأنها برهانية[٢]، ثم عقد الإمام الرازي فصلا كاملا كذلك في حكاية شبهات القائلين بأن رجحان الممكن لا يتوقف على المرجح، وذكر فيه ثماني عشرة شبهة، الشبهة الثامنة منها مفادها أنه لو كان الإمكان هو علة الحاجة إلى المؤثر، للزم افتقار المعدوم حال عدمه إلى المؤثر، وهو محال، بيان التلازم أن نسبة الإمكان إلى وجود الممكن وعدمه على السوية، فإذا احتاج الممكن رجحان جانب الوجود إلى المؤثر، احتاج كذلك في رجحان جانب العدم إلى المؤثر[٣]، ثم عقد

---

(١) الرازي: نهاية العقول في دراية الأصول ١/٤١٦.

(٢) انظر: الرازي: المطالب العالية ١/ ٧٤:٨٦.

(٣) المصدر السابق ١/ ٩١:١١٤.

الإمام الرازي فصلا آخر في الإجابة على هذه الشبه[١] وقد أجاب الإمام الرازي عن الشبهة الثامنة بقوله: «لم لا يجوز أن يقال: الإمكان علة لاحتياج وجود الممكن إلى المؤثر، وإذا كان كذلك. لم يلزم من هذا الكلام احتياج عدم الممكن إلى المؤثر؟ سلمنا: أن الإمكان علة للحاجة في الطرفين، فلم لا يجوز أن يقال علته عدم العلة؟ قوله «العلية صفة ثبوتية» لأنها مناقضة للمفهوم من قولنا: إنه ليس بعلة، قلنا: ينتقض هذا بقولنا: العدم مناقض للوجود، ومقابل له. فإن ما ذكرتموه إن دل على قولكم لزم أن يقال: إن كون العدم مناقضا للوجود صفة موجودة، فيكون العدم موصوفا بصفة موجودة، وما كان كذلك كان موجودا، فيلزم كون العدم محض الوجود، وهو محال»[٢] ونجد هنا الإمام الرازي سلم بما اعترض عليه في المحصل، حيث جعل أحد جوابيه عن هذه الشبهة هي أن عدم الممكن معلل بعدم العلة.

وقد عاب ابن تيمية على الإمام الرازي[٣] والفلاسفة قولهم بأن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح، وذهب إلى ما ذهب إليه الإمام الرازي في المحصل من أن العدم لا يعلل ولا يعلل به، فقال: «إن المعلوم لكل أحد أن الممكن الذي لا يوجد بنفسه لا بد له من غيره، فلا يترجح وجوده إلا بمرجح، أما كون عدمه لا يترجح على وجوده إلا بمرجح فهذا محل نزاع، وأكثر العقلاء على نقيض ذلك، وعندهم أن العدم لا يعلل ولا يعلل به... وإذا قال القائل: عدم وجوده لعدم علة

---

(١) المصدر السابق ١/ ١١٥: ١٢١.

(٢) الرازي: المطالب العالية من العلم الإلهي ١/ ١١٨.

(٣) أي على كلام الرازي في نهاية العقول، حيث نقل نص الإمام الرازي منه، ثم أتبعه بالتعقيب.

وجوده، كما أن وجوده لوجود علة وجوده، قالوا له: أتعنى أن نفس عدم العلة هو الموجب لعدمه، كما أن العلة المقتضية لوجوده كالفاعل هو المقتضي لوجوده؟ أم تعني أن عدم العلة مستلزم لعدمه ودليل على عدمه؟ الأول ممنوع، والثاني مسلم، وذلك لأن عدمه لا يفتقر إلى سبب منفصل أصلا، وما لا يفتقر إلى سبب منفصل لا يعلل بسبب منفصل»[١].

٢- أرى أن الخلاف في المسألة ليس خلافا حقيقيا بل هو خلاف لفظي، وذلك لأن القائلين بأن العدم لا يعلل ولا يعلل به، مرادهم أن العدم لا يكون علة لشيء في الخارج، ولا يكون هو معلولا في الخارج، وأدلتهم كلها منصبة إلى ذلك، أما القائلون بجواز أن يعلل العدم ويعلل به، فمرادهم كما صرح به الطوسي أن العدم أنما يكون علة ومعلولا في العقل فقط، وليس له في الخارج أي تأثير، يقول الإمام التفتازاني: «والتحقيق: أن تساوي طرفي الممكن لا يكون إلا في العقل، فالمرجح لا يكون إلا عقليا، وعدم العلة أو عدم الممكن ليس نفيا صرفا، بل كل منهما ثابت في العقل، ممتاز عن الآخر، فيصلح أحدهما علة للآخر في حكم العقل، ولا يلزم عنه صلوح عليته للوجود، ليلزم انسداد إثبات الصانع، لأن ذلك إنما يكون بحسب الخارج»[٢].

***

---

(١) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ١١٦، ١١٧.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٢٨٥.



المبحث الثالث:

المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان[١]

اتفق جمهور الحكماء والمتكلمين على أن المعلول الواحد بالشخص، يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان[٢]، وجاء موقف الرازي والطوسي -كما سنرى- موافقا لما ذهب إليه الجمهور في هذه المسألة.

والمراد بالعلة المستقلة: العلة التي تكفي وحدها في وجود المعلول بلا انضمام شيء آخر إليها[٣]، فهي مرادفة للعلة التامة.

دليل الرازي على استحالة الاجتماع

يقول الرازي: «المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان، وإلا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع، فيمتنع استناده إلى الآخر، فيستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، وهو محال»[٤] أي أن اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد يلزم عنه ألا يكون أي منهما علة له، لأنه سيستغني بكل واحد منهما عن الآخر، وهذا خلاف الفرض، كما أنه مستحيل، كما أنه يلزم عنه ألا يكون هناك علة مستقلة لهذا المعلول، وهو محال.

---

(١) قد مر تعريف الواحد الشخصي بأنه: الجزئي المعين الذي يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه، انظر: ص٢٨٠، من هذا البحث.

(٢) نسب الإيجي وسعد الدين التفتازاني إلى بعض المعتزلة قولهم بجواز اجتماع علتان مستقلتان على معلول واحد، انظر: الإيجي: المواقف ص٨٦، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٢٢، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٤٦.

(٣) حسن جلبي: حاشية على شرح المواقف ٤/ ١١٧.

(٤) الرازي: المحصل ص١٤٦.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

جاء تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة تأكيدا وتوضيحا لما قاله الإمام الرازي، يقول الطوسي بعد ذكره لكلام الإمام الرازي: «هذا صحيح إذا كان المراد من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل، أي مشتملا على العلل الأربعة وشرائطها»[(١)].

تعقيب

١- تعقيب الطوسي على الإمام الرازي هنا، وإن كان تأكيدا لكلام الرازي إلا أن فيه نظرا من وجهين:

الأول: أن العلة المستقلة مرادفة للعلة التامة، لأن العلة لا تستقل بالتأثير إلا إذا كانت تامة، ولا تكون تامة إلا إذا استقلت وحدها بالتأثير دون الحاجة إلى انضمام شيء آخر إليها، فقوله: «هذا صحيح إذ كان المراد من الاجتماع والاستقلال كون كل واحد من العلتين تاما» لا معنى له.

الثاني: لا يشترط في العلة التامة اشتمالها على العلل الأربعة، فقد تكون العلة الفاعلية وحدها، أو هي مع الغائية علة تامة، فاشتراطه اشتمال العلة التامة أو المستقلة على العلل الأربعة غير صحيح.

٢- ذكر عضد الدين الإيجي وسعد الدين التفتازاني، دليلا آخر على استحالة اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وهو أنه إن توقف المعلول على كل من العلتين لم يكن أي منهما علة مستقلة بل جزء علة، لأن معنى استقلال العلة ألا يفتقر معلولها إلى شيء آخر غيرها، ولو توقف المعلول على إحداهما فقط، كانت هي العلة دون الأخرى، وإن لم يتوقف المعلول على أي منهما لم يكن أي منهما علة له[(٢)]، وأرى أن هذا الدليل أوضح في التدليل على المقصود من الدليل الذي ذكره الإمام الرازي.

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٦.

(٢) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٤٥ بتصرف، وانظر الإيجي: المواقف ص٨٦، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٢١.

المبحث الرابع

المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين

المتماثلان هما: الموجودان المشتركان في جميع الصفات النفسية، ويلزم من ذلك اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، وقد يعرف المثلان بأنهما: المشتركان في تمام الماهية(١)، ويؤخذ من ذلك أن المثلين متحدان نوعا فهما واحد بالنوع، لذا تناول بعض العلماء هذا المبحث ضمن مباحث وحدة المعلول، فالرازي في المباحث تناول هذه المسألة تحت عنوان: «الفصل الثاني في أن المعلول الواحد هل يستند إلى علل كثيرة أم لا؟»(٢)، وتناولها عضد الدين الإيجي تحت فصل بعنوان: «الواحد بالشخص لا يعلل بعلتين مستقلتين»(٣)، وعند تعرضه للمثلين قال: «وأما المثلان فهما واحد بالنوع»(٤)، وتناولها صاحب المقاصد تحت مبحث بعنوان: «وحدة المعلول توجب وحدة الفاعل»(٥).

رأي الإمام الرازي في المسألة

قد ذكر الإمام الرازي أن أكثر أصحابه قد قالوا بأنه لا يجوز أن يعلل المتماثلان بعلتين مختلفين، إلا أني لم أستطع الوقوف على أحد من

---

(١) راجع تعريف المثلين ص ٢٩٤، من هذا البحث.

(٢) المباحث المشرقية ١/ ٤٦٨.

(٣) الإيجي: المواقف ص٨٦.

(٤) المصدر السابق.

(٥) التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٤٤.

القائلين بهذا الرأي[١] يقول الإمام الرازي: «المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين عندنا، خلافا لأكثر أصحابنا»[٢].

وقد اتفق رأي الرازي والطوسي في المسألة، على جواز أن يعلل المتماثلان بعلتين مختلفتين، يقول الإمام الرازي مستدلا على موقفه هذا: «المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين عندنا خلافا لأكثر أصحابنا، لنا: أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان في المخالفة والمضادة»[٣] أي أن مخالفة السواد للبياض، ومخالفة البياض للسواد متماثلان يشتركان في تمام الماهية وهي المخالفة، إلا أن مخالفة السواد للبياض معللة بالسواد بالقياس إلي البياض، أي أن السواد محل لهذه المخالفة، ومخالفة البياض للسواد معللة بالبياض بالقياس إلى السواد، أي أن البياض محل لهذه المخالفة، ومثل ذلك يقال في المضادة، فيقال: تضاد السواد للبياض وتضاد البياض للسواد متماثلان يشتركان في تمام الماهية وهي التضاد، إلا أن تضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس إلى البياض، وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس إلى السواد[٤].

---

(١) ذكر الشيخ أبو دقيقة في كتابة القول السديد في علم التوحيد أن هناك إجماعا على جواز تعليل المثلين بعلتين مختلفتين، فقال: (المعلول إما أن يكون واحدا بالنوع، وإما أن يكون واحدا بالشخص، فإن كان واحدا بالنوع فقد أجمعوا على صحة تعدد علله، على معنى أن لكل فرد من أفراده علة من تلك العلل المتعددة) الشيخ محمود أبو دقيقة: القول السديد في علم التوحيد ١/ ١٥١، تحقيق وتعليق د/ عوض الله حجازي، بدون تاريخ ورقم الطبع.

(٢) الرازي: المحصل ص١٤٦.

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٦٩، وعضد الدين الإيجي: المواقف ص٨٦، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٢٣.

وهذا الدليل من الرازي مبني على قاعدة مقررة عند الجميع وهي أن: الاتفاق في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم، فالأشياء المختلفة قد تتفق في لازم واحد[١].

دليل المانعين كما ذكره الرازي وجوابه عنه

يقوم دليل المانعين لجواز تعليل المتماثلين بعلتين مختلفتين على أن المتماثلين مشتركان في جميع الصفات النفسية، أو في تمام الماهية، فما يجب لأحدهما يجب للآخر، وما يمتنع على أحدهما يمتنع على الآخر، فافتقار أحدهما إلى علة ما، إذا كان راجعا إلى افتقار ماهيته أو شيء من لوازمها، وجب أن يفتقر الآخر إلى تلك العلة أيضا لأنهما مشتركان في الماهية، وإن كان افتقاره ليس لماهيته كان غنيا لذاته عن تلك العلة غير محتاج إليها، وحينئذ لا يجوز تعليله بها، ولا يجوز تعليل المعلول الآخر بتلك العلة أيضا، وحينئذ لا يكون هناك معلولان متماثلان معللان بعلتين مختلفتين، يقول الإمام الرازي: «احتجوا بأن افتقار المعلول إلى العلة المعينة إن كان لماهيته أو لشي ء من لوازمها، وجب في كل ما يساوى ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلة، وإن لم يكن لشي ء من لوازم تلك الماهية، كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة، والغني عن الشيء يستحيل تعليله به»[٢].

وقد أجاب الإمام الرازي عن هذا الدليل بأن الافتقار في المعلولين راجع إلى الماهية، ولكنه ليس افتقارا إلى علة بعينها بل هو افتقار إلى مطلق العلة، أما تعين علة بعينها لذلك المعلول، فإنما يرجع إلى العلة وليس للمعلول، فلا

---

(١) انظر: الرازي: المباحث المشرقية ١/ ٤٦٨.

(٢) الرازي: المحصل ص١٤٦.

يلزم من افتقار أحد المتماثلين إلى علة بعينها، أن يكون الآخر مفتقرا إلى تلك العلة بعينها أيضا، بل يجوز أن يكون مفتقرا إلى علة أخرى، يقول الإمام الرازي: «والجواب أن المعلول لماهيته مفتقر إلى مطلق العلة، وتعين العلة إنما جاء من جانب العلة، لا من جانب المعلول»[١].

وقد اعترض صاحب المواقف على جواب الإمام الرازي على دليل المانعين، ووجه الاعتراض، أنه لو كان تعين العلة يرجع إلى العلة وليس لاحتياج المعلول إلى تلك العلة بعينها، جاز حينئذ أن يعل المعلول الشخصي بعلتين مستقلتين، ولا يلزم من ذلك أن يكون محتاجا ومستغنيا بالقياس إلى كل منهما، ويلزم من ذلك بطلان الدليل الذي ذكره الإمام الرازي في المبحث السابق، والذي استدل به على استحالة اجتماع علتين على معلول واحد بالشخص، قال الإيجي بعد ذكره لجواب الإمام الرازي عن دليل المانعين: «واعلم أن هذا التزام لعدم احتياج المعلول إلى العلة بعينها؛ فلا يلزم احتياج الشخص المعلول لعلتين إلى كل منهما، بل إلى مفهوم أحدهما الذي لا ينافي الاجتماع»[٢].

وقد أجاب التفتازاني عن هذا الاعتراض الذي وجهه الإيجي للإمام الرازي: بأن عدم افتقار الماهية إلى علة بعينها لا يلزم منه اجتماع علتين على معلول واحد، وذلك لأن المعلول إذا وقع بعلة ما، لزم من ذلك استغناؤه عن أي علة أخرى، والمستغنى عنه لا يكون علة[٣].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) الإيجي: المواقف ص٨٦.

(٣) انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٤٥، ٣٤٦.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

جاء تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في هذه المسألة كسابقه، حيث اقتصر فيه الطوسي على توضيح وتأكيد بعض ما قاله الإمام الرازي، يقول الطوسي تأكيدا لجواب الإمام الرازي على دليل المانعين: «الحاصل أن المعلول مفتقر إلى ما يشترك فيه العلل من حيث هي علل، لا إلى خصوصياتها»[(١)].

تعقيب

الدليل الذي ذكره الإمام الرازي للتدليل على جواز أن يعلل المتماثلان بعلتين مختلفتين، فيه نظر، وحكمنا هذا ينبني على أمرين هما:

١- المخالفة والمضادة اللذان ذكرهما الإمام الرازي في الدليل، أمران اعتباريان ليس لهما وجود في الخارج عنده، لأنهما من قبيل الإضافات، وقد ذهب الإمام في المحصل إلى أن الإضافات أمور اعتبارية ليس لها وجود في الخارج، يقول الإمام الرازي: «أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية، أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة لكانت في محل، وحلولها في محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها، وذلك الغير أيضا يكون حالا في المحل ويكون حلوله زائدا عليه، ولزم التسلسل... ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها، بناءً على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات، فحصول وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها، وتلك الإضافة سابقة على تحقق

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٧.

الإضافة الموجودة فيكون الشيء موجودا قبل نفسه، هذا خلف»[(١)].

٢- ذهب الإمام الرازي -كما مر في المبحث الثاني- إلى أن العدم لا يعلل ولا يعلل به.

وبناء على هذين الأمرين، فاستدلال الإمام الرازي بالمخالفة والمضادة على جواز أن يعلل المثلان بعلتين مختلفتين فيه نظر، والأولى في الاستدلال على جواز تعليل المتماثلين بمعلولين مختلفين «الحرارة»، فإنها نوع واحد، لكن يعلل بعضها بالنار، وبعضها بالشمس، وبعضها بالحركة[(٢)].



---

(١) الرازي: المحصل ص٨٧.

(٢) اعترض أيضا على الحرارة المعللة بعلل مختلفة بأنها ليست من نوع واحد، ولا متفقة الحقيقة، انظر: التفتازاني: شرح المقاصد ١/ ٣٤٥، والإيجي: المواقف ص٨٦، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٢٤.

المبحث الخامس

العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد

تمهيد

١- ذهب الحكماء إلى أن العلة الواحدة لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد، وخالفهم في ذلك المتكلمون من الأشاعرة، حيث جوزوا صدور الكثرة عن العلة الواحدة.

٢- مقصود الفلاسفة من قولهم العلة الواحدة: الواحدة من جميع الجهات، بحيث لا يكون فيها تعدد لا بحسب الذات ولا بحسب الصفات، ولا بحسب الآلات والقوابل والشرائط، فإن كان فيها تعدد بأي جهة فيجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد، كالنفس الناطقة عندهم فإنها لما تعددت آلاتها جاز أن يصدر عنها آثار كثيرة بحسب تعدد هذه الآلات[(١)]، يقول ابن سينا: «ومعلوم أن الإثنين إنما يلزمان واحدا من حيثيتين»[(٢)].

وقد قال الطوسي في رسالة له بعنوان رسالة في العلل والمعلولات حاكيا اعتراضا وجه إلى القائلين بهذه القاعدة، وجوابه عنه: «قيل لهم: فإن كان هكذا وجب أن يكون معلولاته، واحدا بعد واحد، متسلسلة إلى المعلول الآخر وحينئذ لا يمكن أن يوجد شيئان إلا ويكون أحدهما علة للآخر، بوسط أو بغير وسط، قالوا: إنما قلنا: إن الواحد لا يصدر عنه من جهة

---

(١) انظر: شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٦٩، والجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٢٨، ١٢٩.

(٢) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣/ ٢٤٤.

واحدة إلا واحد. أما إذا تكررت الجهات فقد يصدر عنه من تلك الجهات كثرة ولا يكون ذلك مناقضا لقولنا: «لا يصدر عنه إلا واحد»[١].

٣- إبطال المتكلمين لهذه القاعدة ليس لذاتها، بل لما بُني عليها

إما أن إبطالهم لها ليس لذاتها، فلأنهم يقولون بأن جميع الممكنات مستندة إلى اللّه تعالى ابتداءً وبلا واسطة، وهذا لا يتعارض مع القاعدة اعتراضا مباشرا، وذلك لأنهم أثبتوا له سبحانه صفات حقيقية، فلا تنطبق هذه القاعدة عليه_ سبحانه_ لأنه وإن كان واحدا حقيقيا بحسب ذاته إلا أنه لتعدد صفاته ليس واحدا بحسب صفاته، يقول الجرجاني عند حديثه عن هذه القاعدة: «ولا يلتبس عليك أن الأشاعرة، لما أثبتوا له تعالى صفات حقيقية، لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة»[٢].

أما أن إبطالهم لها لما بُني عليها، فلأن الفلاسفة المسلمين قد تقرر عندهم قاعدتان: الأولى: أن مبدأ العالم واحد، الثانية: أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ولما تقرر عندهم هاتان القاعدتان، واجهتم مشكلة، وهي كيف صدرت الكثرة الموجودة في العالم عن المبدأ الأول؟ وهنا لجأ الفلاسفة المسلمون إلى نظرية العقول الفلكية، التي نشأت على يد أرسطو[٣].

يقول الفارابي في بيان كيفية صدور الكثير عن الأول: «يفيض من الأول وجود الثاني، فهذا الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا، ولا هو في

---

(١) الطوسي: رسالة في العلل والمعلولات، وهي ملحقة بكتاب تلخيص المحصل ص٥٠٩.

(٢) الجرجاني: شرح المواقف ١٢٨/٤، ١٢٩.

(٣) انظر: الإيجي: المواقف ص٨٦، ٨٧. الجرجاني: شرح المواقف ١٢٨/٤: ١٣٢، عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ١٢٩/٤، عبد الهادي الفضلي: خلاصة علم الكلام ص ٨٥، ٩٢.

مادة، فهو يعقل ذاته ويعقل الأول، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته، فبما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى، والثالث أيضا وجوده لا في مادة، وهو بجوهره عقل، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع. . . وهذا الحادي عشر هو أيضا وجوده لا في مادة، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عنده ينتهي الوجود الذي لا يحتاج ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا، وهي الأشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات، وعند كرة القمر ينتهي وجود الأجسام السماوية، وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا»[١].

وكلام الفلاسفة هذا يتعارض اعتراضا مباشرا مع ما تقرر عند المتكلمين من استناد الممكنات إلى اللّه تعالى ابتداء وبلا واسطة، لهذا كر المتكلمون عليه بالنقض، كما نقضوا القاعدة التي بني عليها هذا الكلام، وهي قول الفلاسفة: إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

رأي الإمام الرازي في المسألة

اتفق رأي الإمام الرازي مع ما ذهب إليه المتكلمون من جواز صدور المعلولات الكثيرة عن المعلول الواحد، يقول الإمام الرازي: «العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا»[٢].

---

(١) الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة ص٦١، ٦٢، حققه وقدم له: د/ ألبير نصري نادر، دار المشرق-بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، بدون تاريخ طبع، وانظر: ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي: ٣/ ٢٤٢، ٢٤٣.

(٢) الرازي: المحصل ص١٤٦.

واستدل الإمام الرازي على جواز صدور الكثرة عن الواحد بقوله: «لنا أن الجسمية تقتضي الحصول في المكان وقبول الأعراض»[١] أي أن الجسمية وهي حقيقة واحدة بسيطة، علة للحصول في المكان وقبول الأعراض، ونلاحظ أن الإمام الرازي استدل بالجسمية، وهي علة ينشأ عنها معلولها بطريق الإيجاب، لا بالاختيار، مما يؤكد على ما نوهنا عليه في التمهيد، من أن المتكلمين لم يبطلوا هذه القاعدة لذاتها بل لما بني عليها، من كيفية صدور العالم عن المبدأ الأول، وذلك لأن الإمام الرازي لم يستدل بما يراه المتكلمون من استناد جميع الممكنات إلى اللّٰه تعالى، وإنما استدل بعلة ينشأ عنها معلولها بطريق الإيجاب، مما يدل على أن هذه القاعدة لا تتعارض لذاتها مع مذهب المتكلمين في استناد جميع الممكنات إلى اللّٰه تعالى، وإن ما يتعارض مع مذهبهم هو ما يلزم عن هذه العلة من القول بنظرية العقول الفلكية.

دليل الفلاسفة كما حكاه الرازي

بعد ذكر الإمام الرازي رأيه في المسألة ودليله عليها، تعرض لذكر دليل الحكماء على قولهم بأن العلة الواحدة لا يصدر عنها إلا معلول واحد، فقال: «احتجوا بأن مفهوم كونه مصدرا لأحد المعلولين، غير مفهوم كونه مصدرا للآخر، فالمفهومان المتغايران، إن كانا داخلين في ماهية المصدر، لم يكن المصدر مفردا، بل يكون مركبا. وإن كانا خارجين كانا معلولين، فيكون الكلام في كيفية صدورهما عنه كالكلام في الأول، فيفضى إلى التسلسل، وإن كان أحدهما داخلا والآخر خارجا، كانت الماهية مركبة، لأن الداخل هو جزء الماهية. وما له جزء كان مركبا وكان المعلول أيضا

---

(١) المصدر السابق.

واحدا، لأن الداخل لا يكون معلولا»[١].

فهنا نرى دليل الحكماء قائما على أن القول بصدور الكثرة عن الواحد يلزم عنه إما التسلسل إلى ما لا نهاية، وإما تركيب الواجب، وكلاهما محال، فما أدى إليه وهو صدور الكثرة عن الواجب محال.

وهذه الحجة نقلها الإمام الرازي عن ابن سينا، فقد ذكر ابن سينا هذا الدليل في كتابه الإشارات والتنبيهات، تحت عنوان: «تنبيه في بيان أن الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد إلا شيئا واحدا بالعدد»[٢].

اعتراض الرازي على دليل الفلاسفة

وبعد ذكر الرازي لدليل الفلاسفة اعترض عليه بمنع لزوم التركب في العلة الأولى أو التسلسل، إذا صدر عنها معلولات كثيرة، **وذكر الرازي لمنعه ثلاثة أسانيد:**

السند الأول: أن المؤثرية ليست ثابتة في الخارج، حتى تكون جزءا من العلة، أو تكون في حاجة إلى من يوجدها حتى يلزم التسلسل، فالقول بلزوم التركب أو التسلسل لا معنى له، يقول الرازي: «والجواب أن مؤثرية الشيء في الشيء ليست أمرا ثبوتيا، على ما بيناه، وإذا كان كذلك بطل أن يقال: إنه جزء الماهية أو خارج عنها»[٣].

وكان الرازي عند حديثه عن الأعراض النسبية وكونها أمورا اعتبارية ليس لها وجود في الخارج ذكر منها التأثير، فقال: «وكذا التأثير لو كان صفة زائدة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) ابن سينا: شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي ٣/ ١٢٢.

(٣) الرازي: المحصل ص١٤٦.

لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر، وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل»[١].

السند الثاني: «مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة، غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة»[٢].

السند الثالث: «مفهوم كون «الألف» ليس «ب» مغاير لمفهوم أنه ليس «ج» ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية، فكذا هنا»[٣].

وفي شرحه للإشارات وصف الرازي هذا الدليل بأنه الحجة الأقوى في هذه المسألة، ثم أبطلها وعقب عليها بقوله: «والعجب من الحكماء كيف قنعت نفوسهم في مثل هذا الأصل الذي فرعوا عليه شطرا من مباحثهم بهذه الحجة الضعيفة والخيال الواهي»[٤].

تعقيب الطوسي على كلام الإمام الرازي

يرى نصير الدين الطوسي ما يراه الفلاسفة من عدم جواز أن يصدر عن العلة الواحدة أكثر من معلول واحد، وقد انتصر لهذا الرأي في كل كتبه وله رسالة صغيرة بعنوان «رسالة في العلل والمعلولات» بين فيها قول الحكماء في المسألة، وأجاب فيها عن الاعتراضات الواردة عليهم[٥]، بل إنه في شرحه لإشارات ابن سينا، يرى أن هذا الحكم قريب من البديهيات

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الرازي: المحصل ص١٤٧.

(٤) الرازي: شرح الإشارات والتنبيهات ٢/ ٤٢٠، ٤٢١.

(٥) انظر: الطوسي: رسالة في العلل والمعلولات، وهي ملحقة بكتابه تلخيص المحصل.

في الوضوح[١]، أما تعقيبه على الإمام الرازي في المحصل فكان في عدة نقاط هي:

١- اعترض الطوسي على استدلال الإمام الرازي بالجسمية على صحة صدور الكثرة عن المعلول الواحد، ووجه الاعتراض أمران أحدهما إلزامي والثاني تحقيقي، أما الإلزامي فهو أن قبول الأعراض، ليس بوجودي عند الرازي، لأنه من باب التأثر وهو من الأعراض النسبية التي أنكر الرازي وجودها في الخارج، فلا يصح عنده أن يكون معلولا، لأن العدم عنده لا يعلل ولا يعلل به. أما التحقيقي فهو أن هذا الدليل ليس على وفق المدعَى، لأن قبول الأعراض وإن كان وجوديا عند الحكماء إلا أنه ليس بمعلول للجسمية، لأنه من باب التأثر «أن ينفعل»، وهم لا يمنعون أن يكون الشيء الواحد فاعلا ومنفعلا معا، يقول الطوسي: «الحصول في المكان وجودي ومعلول للجسمية من باب التأثير، وقبول الأعراض ليس بوجودي عنده، وإن كان وجوديا، لكنه من باب التأثر، وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة، فليس هذا الدليل بصحيح»[٢].

٢- اعترض الطوسي على اعتراض الإمام الرازي على دليل الحكماء، وجاء اعتراضه ممثلا في إبطال الأسانيد التي ذكرها الرازي مع منعه وهو كالآتي:

أما السند الأول فقد اعترض عليه الطوسي بقوله: «دليلهم غير مبني على كون المؤثرية ثبوتية، بل مفهومه أن مؤثرية المؤثر الواحد في أثر، لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الأثر، ثم الجهتان إما داخلتان أو غير داخلتين، إلى

---

(١) انظر: الطوسي: شرح الإشارات والتنبيهات ٣/ ١٢٢.

(٢) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٨.

آخره»[1] أي أنهم يقولون بأن تأثير المؤثر في أثر معين يكون من جهة غير جهة تأثيره في مؤثر آخر، فهاتان الجهتان إن كانتا داخلتين في ماهية المؤثر، لزم منه التركيب فيه، فلا يكون واحدا، والفرض أنه واحد من جميع الجهات، وإن كانتا خارجتين كانتا معلولين، فالكلام في كيفية صدور هاتين الجهتين عنه كالكلام في كيفية صدور الأثرين الأولين عنه، ويفضي ذلك إلى التسلسل، وإن كانت إحداهما داخلة والأخرى خارجة، كان المعلول واحدا فقط وهو الخارجة، لأن الداخلة لا تكون معلولة، وهو بخلاف الفرض، لأن الفرض أنه صدر عنه معلولان، كما يلزم التركيب في المؤثر، وهو بخلاف الفرض أيضا، فهنا نزع الطوسي من دليل الحكماء المؤثرية ووضع مكانها جهة التأثير، وبهذا يكون الطوسي قد جعل السند الأول للمنع لا معنى له، لتوارده على غير موضع.

أما السند الثاني والثالث، وهما الاستدلال بتغاير الإضافة والسلب مع عدم وجوب التركب أو التسلسل، فقد أبطله الطوسي ببيان أنه لا يصح الاستدلال بالإضافة والسلب في مقامنا هذا، وهو الحديث عن العلة الواحدة من جميع الجهات، وذلك لأن الإضافة والسلب لا يعقلان مع شيء واحد، بل لابد معهما من تعقل الطرفين، المسلوب والمسلوب عنه، وكلا المضافين، فإذا اتصف علة ما بالإضافة أو السلب، لا تكون واحدة من جميع الجهات، ولا يمنع الحكماء صدور معلولين عن هذه العلة، وإنما كلامنا في العلة الواحدة من جميع الجهات يقول الطوسي: «الإضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد، وعندهم أن العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث إنها واحدة، ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما قابلان

---

(١) المصدر السابق.

عنها، فلا يتوجه النقض بالإضافة والسلب عليهم»[١].

تعقيب

١- اعتراض الطوسي على السند الأول للمنع فيه نظر، وذلك لأن ما قيل في المؤثرية، من كونها أمرا اعتباريا ليس له وجود في الخارج، يقال في الجهة، فلا نسلم أن الجهة لها وجود في الخارج؛ حتى يلزم من ذلك التسلسل أو التركب.

٢- دليل المتكلمين في المسألة عليه إشكالات كثيرة، منها ما ذكره الطوسي من كون قبول الأعراض من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج، ومنها أن الجسمية ليست واحدة من جميع الجهات، فإنها وإن كانت بسيطة في الخارج، إلا أنها فيها جهات كثيرة من الماهية والوجود والإمكان[٢]، ولذلك قال صاحب المواقف بعد ذكره لهذ الدليل: «والحق أنه لا يتم إلا ببيان بساطة العلة، وكون الأمرين وجوديين، وانتفاء تعدد الآلة والشرط»[٣].

٣- كان الأولى بالمتكلمين عدم الدخول في نزاع مع الفلاسفة في هذه المسألة، وذلك لأن «الواحد» بهذا المعنى الذي يقصده الفلاسفة، ليس له وجود في الخارج ولا في العقل، يقول حسن جلبي في تعقيبه على قول الطوسي في شرحه للإشارات: إن هذا الحكم قريب من البديهيات في الوضوح: «إذا حمل هذا الحكم[٤] على ما يفهم من الألفاظ المعبر بها

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٨.

(٢) انظر: شمس الدين الأصفهاني: مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص٧٠.

(٣) الإيجي: المواقف ص٨٧.

(٤) يقصد حكم الطوسي على هذه القاعدة بأنها قريبة من البديهيات في الوضوح.

عنه، فلا نزاع في قربه من الوضوح، لأنه إذا اعتبر الوحدة المجردة التي لا يكون فيها ولا معها تعدد بوجه من الوجوه، ولو بتعدد القوابل لم يتصور صدور المتعدد، وكيف يتصور صدور غير القابل من الفاعل، لكن يكون هذا الحكم لغوا لا فائدة فيه أصلا، إذ لا يصدق الواحد بهذا المعنى على شيء من الأشياء لا في الخارج، ولا في العقل إلا بطريق الفرض»[١].



(١) حسن جلبي: حاشية على شرح المواقف ٤/١٣٦.

المبحث السادس

العلة العقلية يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل

تمهيد

العلة العقلية عند الإمام الرازي هي: ما يلزم عن ثبوتها ثبوت أمر آخر، مستندا إليها لذاتها، وهي في مقابلة العلة العادية والشرعية، يقول الإمام الرازي في تعريف العلة، وبيان أقسامها: «هو ما يلزم عن ثبوته ثبوت أمر آخر مستندا إليه، وهذه الحقيقة تشمل العلل العقلية والعادية والشرعية، وإن كانت مختلفة من حيث أن العلة العقلية يستند إليها معلولها لذاته، والعادية يستند إليها لمجاري العادات المطردة، والشرعية يستند إليها المعلول بوضع الشرع»[١].

وقد تُعرف العلة العقلية بأنها: العلة التي تكون عليتها بحسب العقل[٢].

وقد يراد بالعلة العقلية العلة باصطلاح الحكماء: ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو وجوده، يقول التهانوي عند حديثه عن مصطلح العلل: «ومنها ما يسمى علة عقلية وهي في اصطلاح الحكماء، ما يحتاج إليه الشيء إما في ماهيته كالمادة والصورة، أو في وجوده كالغاية والفاعل»[٣].

ويمكن الجمع بين هذه التعريفات الثلاثة فيقال العلة العقلية: هي التي

---

(١) الرازي: الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص٤٣، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

(٢) عبد الحكيم السيالكوتي: حاشية على شرح المواقف ٤/١٩٨.

(٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ٢/١٢٠٩.

يحكم العقل باحتياج معلولها إليها إما في ماهيته أو في وجوده، فالنجار علة عقلية للكرسي، ولا يتوقف هذا الحكم على وجود الكرسي بالفعل، بل يحكم العقل به سواء وجد الكرسي أو لم يوجد.

ومصطلح «العلة العقلية» شائع بكثرة في كتب الأصوليين، حيث إن العلة عندهم ركن من أركان القياس، وهم يقسمون العلة إلى علة عقلية وشرعية ووضعية[(١)].

ولا نجد مصطلح العلة العقلية في كتب المتكلمين إلا عند المثبتين للحال[(٢)]، حيث يستعملون كلا من مصطلح العلة -بإطلاق دون تقيد- والعلة العقلية بمعنى: «الصفة الموجبة لمن قامت به حكما»[(٣)].

والعلة بهذا المعنى عندهم لا يتوقف إيجابها لمعلولها على شرط، يقول الإمام الجويني وهو من المثبتين للحال: «العلة العقلية الموجبة لمعولها لا يجوز أن يكون إيجابها لمعلولها مشروطا بشرط، والخائضون في العلل متفقون على ذلك»[(٤)]، ويقول صاحب المواقف حاكيا لمذهب القائلين بالأحوال: «إيجاب العلة لا يكون مشروطا بشرط اتفاقا، فأنه لا يتصور علم بلا عالمية، سواء علمنا الشرط ووجوده أم لا، فإن قيل: اقتضاء العلم العالمية مشروط بقيام العلم بالمحل وبالحياة وانتفاء أضداده، قلنا

---

(١) انظر: الغزالي: المستصفى ص٣٣٢، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣. وانظر: بدر الدين الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه ٧/ ١٤٥، دار الكاتبي: الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

(٢) انظر: الجويني: الشامل في أصول الدين ص٦٦٩.

(٣) الجويني: الشامل في أصول الدين ص٦٤٦، وانظر: الآمدي أبكار الأفكار ٣/ ٤٢٢.

(٤) الجويني: الشامل في أصول الدين ص٦٦٩، وأنظر: الآمدي: أبكار الأفكار ٤/ ٤٣٨، ٤٣٩.

هذه شروط وجوده، والكلام في شروط تأثيره»[١].

كلام الإمام الرازي في المسألة

يرى الإمام الرازي جواز أن يتوقف إيجاب العلة لأثرها على شرط منفصل، واستدل على ذلك، بالجوهر فهو علة لقبول الأعراض، ولكن قبوله لأي عرض يتوقف على شرط، وهو خلو الجوهر عن أضداد هذا العرض، فأي جسم يصح أن يتصف بألوان كثيرة، لكن اتصافه بالسواد مثلا، يتوقف على خلوه من البياض، يقول الإمام الرازي: «العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل، خلافا لأصحابنا، لنا: أن الجوهر يوجب قبول الأعراض بأسرها، لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل»[٢].

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

كان تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في هذا المبحث عبارة عن بيان أن قول الإمام الرازي في المسألة لا يوافق أي مذهب من مذاهب المتكلمين، فهو لا يوافق جمهور الأشاعرة القائلين بإسناد جميع الممكنات إلى اللّٰه تعالى ابتداء وبلا واسطة، لأنهم لا يقولون بالعلة والمعلول أصلا، ولا يوافق مذهب القائلين بالحال من جهتين: الأولى: أنهم لا يجوزون توقف إيجاب العلة لمعلولها على شرط، الثاني: أن الدليل الذي ذكره وهو الجوهرية، لا يصح أن يكون علة عندهم.

يقول الطوسي: «نفاة الأحوال من الأشاعرة لا يقولون بالعلة والمعلول،

---

(١) الإيجي: المواقف ص٩٤.

(٢) الرازي: المحصل ص١٤٧.

ومثبتوها يقولون بالمعاني الموجبة لأحكام في محالها، وهي عندهم علل تلك الأحكام، وإيجابها لا يتوقف على شرط، والجوهرية عندهم ليست من المعاني. ولا يرد عليهم بها نقض، بل المعاني عندهم محصورة، وذلك أن الصفات عندهم إما صفات نفسية، وإما صفات معنوية، أما النفسية فهي ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت، كالتحيز للجوهر، والمعنوية ما تكون معللة بمعنى، كالعالمية المعللة بالعلم، والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما، ومخالفة صاحب الكتاب إياهم من غير تعرض لموضع الخلاف»[1].

تعقيب

نلاحظ أن الطوسي فسر العلة العقلية في كلام الإمام الرازي: بعلة القائلين بالأحوال، أي الصفة التي توجب لمن قامت به حكما، وهذا فيه نظر، وذلك لأن المثال الذي ذكره الرازي للتدليل على صحة قوله، لا يستقيم مع مذهب القائلين بالأحوال، ومذهبهم غير خاف عليه.



---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٨، ٢٣٩.

المبحث السابع
العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة

موضوع هذا المبحث كسابقه في العلة العقلية، ولكن هنا نبحث في أنه هل يجوز أن تكون العلة العقلية مركبة أم لا يجوز؟ وهذه المسألة كسابقتها لا نرى لها ذكرا في كتب الحكماء والمتكلمين إلا عند القائلين بالأحوال، والعلة عندهم لا يجوز أن تكون مركبة من أوصاف[(١)].

ولكن نجد عند المتكلمين والحكماء مصطلح العلة التامة، وهي «تمام ما يتوقف عليه وجود الشيء»[(٢)] أو هي «جميع ما يحتاج إليه الشيء في ماهيته أو وجوده»[(٣)]، وهي قد تكون مركبة من أكثر من علة، فالعلة التامة للكرسي مثلا

---

(١) بين الآمدي حجتهم في قولهم هذا فقال: (الحكم لا يعلل بعلة مركبة من أوصاف: لوجهين الأول: أن اقتضاء العلة للحكم، وتأثيرها فيه لذاتها، وصفة نفسها وجنسها؛ لا باعتبار أمر خارج عنها، فكل واحد من وصفى العلّية، بتقدير انفراده: إما أن يكون مؤثرا في المعلول، أو لا يكون مؤثرا فيه، لا جائز أن يقال بالتأثير: لأن التأثير ولا أثر؛ محال، وإن لم يكن مؤثرا حالة الانفراد: فلا يكون مؤثرا حالة الاجتماع؛ لأن جنس الصفة لم يتبدل، ولم ينقض باجتماعه مع غيره، فما هو صفة في نفسه، ومقتضى ذاته؛ لا يكون متغيرا، وإذا لم تكن كل واحدة من الصفتين متغيرة حالة الاجتماع عن حالة الانفراد في ذاتها، وصفة نفسها، ولم تكن مؤثرة حالة الانفراد؛ فكذلك حالة الاجتماع، الثاني: أن الصفتين إن تماثلتا: فهما ضدان والأضداد لا تجتمع وإن كانتا مختلفتين متضادتان فكذلك أيضا، وإن كانتا مختلفتين غير متضادتين: فالمختلفات لا بد وأن تكون أحكامهما مختلفة؛ ولا اختلاف مع اتحاد الحكم. وإذا بطل كل واحد من هذه الأقسام؛ فقد بطل التعليل بالعلل المركبة). الآمدي: أبكار الأفكار ٣/ ٤٤٨، ٤٤٩.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص١٠.

(٣) الجرجاني: شرح المواقف ٤/ ١٠٤.

عبارة عن اجتماع العلة المادية وهي الخشب، والعلة الصورية وهي هيئة الكرسي، والعلة الفاعلية وهي النجار، والعلة الغائية وهي الجلوس، فمجوع هذه العلل يقال له علة تامة.

رأي الإمام الرازي في المسألة

يرى الإمام الرازي أن العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة من أجزاء، واستدل على ذلك بمقدمتي القياس، فإنهما علة للنتيجة، وكل واحدة منهما منفردة لا تنتج، ولكن إذا انضمت إلى الأخرى ينتجان المطلوب، فعلة النتيجة مركبة من كلا المقدمتين، كما استدل الرازي بآحاد العشرة، فإن كل واحد منها لا يتصف بالعشرية، ولكن عند اجتماعها توجب الاتصاف بالعشرية، يقول الإمام الرازي: «العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا، خلافا لأصحابنا، لنا: أن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة، والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة، وكذلك كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية، ومجموع تلك الآحاد يوجب هذه الصفة»[(١)].

ثم ذكر الإمام الرازي حجة المخالفين القائلين بعدم جواز تركب العلة العقلية، فقال: «احتجوا بأن واحدا لما لم يوجب فالمجموع لا يوجب أيضا، لأن الماهية باقية كما كانت والجواب النقض بما مر»[(٢)] أي أنهم احتجوا بأن كل واحد من أجزاء العلة لما لم يوجب معلوله منفردا، لا يوجبه إذا اجتمع مع غيره، وذلك لأن ماهيته وحقيقته لم تتغير بالاجتماع مع الغير.

---

(١) الرازي: المحصل ص١٤٧.

(٢) المصدر السابق.

تعقيب الطوسي على الإمام الرازي

كان تعقيب الطوسي على الإمام الرازي في هذا المبحث قريبا من تعقيبه عليه في المبحث السابق، فكان تعقيبه عبارة عن بيان أن كلام الإمام الرازي لا يتوافق مع مذهب أصحابه من الأشاعرة، لا النافين للأحوال، ولا القائلين بها، يقول الطوسي: «قد مر أن الأشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة، بل يقولون: إن اللَّه تعالى يخلق العلم بالنتيجة، على سبيل إجراء العادة، وكل ما يورده المصنف في هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم علة، وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرية، والعلل عندهم المعاني المذكورة، وليس شيء منها بمركب، فإذن هذا الخلاف يرجع إلى اللفظ»[(١)].

تعقيب

للإمام الرازي رأي في ترتب الأسباب على مسبباتها، يخالف به المشهور من مذهب الأشاعرة، حيث أنه يرى أن حصول المسببات عقب حصول أسبابها واجب، فالتلازم بين السبب والمسبب عنده عقلي لا يجوز تخلفه، مخالفا بذلك ما ذهب إليه الإمام الأشعري من أن وقوع المسببات عقب حصول أسبابها عادي يجوز تخلفه، فالتلازم عند الإمام الأشعري بين الأسباب ومسبباتها إنما هو تلازم عادي وليس عقليا، والإمام الرازي يتفق مع الأشعري في أن وقوع المسببات إنما هو بقدرة اللَّه عز وجل، لأنها من الممكنات، وجميع الممكنات عنده واقعة بقدرة اللَّه عز وجل، يقول الإمام الرازي في المطالب العالية عند حكايته مذاهب الناس في أفعال

---

(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٢٣٩.

العباد: «والقول الثالث: إن حصول الفعل عقيب مجموع القدرة[١] مع الداعي واجب، وذلك لأن القادر[٢] من حيث إنه قادر يمكنه الفعل بدلا عن الترك، وبالعكس، ومع حصول هذا الاستواء، يمتنع رجحان أحد الطرفين على الآخر، فإذا انضاف إليها حصول الداعي: حصل رجحان جانب الوجود، وعند ذلك يصير الفعل واجب الوقوع، وهذا القول هو المختار عندنا... إن مجموع القدرة والداعي يستلزم حصول الفعل، إلا أن الملزوم واللازم إنما يحصلان بقدرة اللّٰه تعالى كما أن الجوهر والعرض متلازمان، ومع ذلك فإنهما لا يوجدان إلا بقدرة اللّٰه تعالى»[٣].

وهذا الموقف العام للإمام الرازي ينطبق أيضا على العلم مع النظر، فالعلم واجب ولازم للنظر، لا ينفك عنه، يقول الإمام الرازي: «حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعري، وبالتولد عند المعتزلة، والأصح الوجوب لا على سبيل التولد أما الوجوب فلأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن، فمع حضور هذين العلمين في الذهن يستحيل ألا يعلم أن العالم ممكن. والعلم بهذا الامتناع ضروري. أما إبطال التولد فلأن العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى، فيمتنع وقوعه بغير قدرته»[٤]، ومذهب الإمام الرازي هذا قد سبقه إليه كل من الإمام الباقلاني والإمام الجويني[٥].

---

(١) يقصد الرازي بالقدرة والداعي هنا: قدرة العبد والداعي له إلى الفعل.

(٢) يقصد بالقادر هنا: العبد القادر على الفعل.

(٣) الرازي: المطالب العالية ٩/ ١٠، ١١.

(٤) الرازي: المحصل ص٤٧، ٤٨.

(٥) انظر: الجويني: الإرشاد ص٧، والغزالي: محك النظر ص٢٤١، وهو ملحق بكتاب التقريب لحد المنطق، تحقيق/ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية - بيروت، =

أقول: وأغلب ظني أن الإمام الرازي يقصد بالعلل العقلية الملزومات التي يحكم العقل باستحالة وجودها بدون لوازمها، فالعلم بالمقدمتين علة عقلية للنتيجة، أي يحكم العقل باستحالة وجود المقدمتين دون وجود النتيجة، وعليه يكون كلام الإمام في المحصل مبني على رأيه في مسألة التلازم بين الأسباب والمسببات، وليس على ما هو المشهور من مذهب الأشاعرة، فتعقيب الطوسي على الإمام بأنه لا يوافق الأشاعرة، وإن كان صحيحا، إلا أنه كان ينبغي عليه أن يبين أن هذا يتوافق مع ما يراه الإمام الرازي في مسألة التلازم بين الأسباب والمسببات، خاصة وأن الطوسي قد عقب على كلام الإمام الرازي في وجوب وقوع العلم بعد النظر بقوله: «صاحب الكتاب وافق الأشعري في كونه «العلم» من فعل اللّه، ووافق المعتزلة في كونه واجب الوقوع بعد النظر، وخالف الأشعري في قوله: «ليس بممتنع أن لا يخلقه»، وخالف المعتزلي في أنه من فعل الناظر»[1].



= بدون تاريخ ورقم الطبع، والتفتازاني: شرح المقاصد ١/٩٦، ٩٧، والإيجي: المواقف ص٢٧، والجرجاني: شرح المواقف ١/٢٥٢: ٢٥٥، وأستاذنا د/ محمد عبد الفضيل القوصي: هوامش على العقيدة النظامية ٢٠: ٢٣، مكتبة الإيمان، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م.

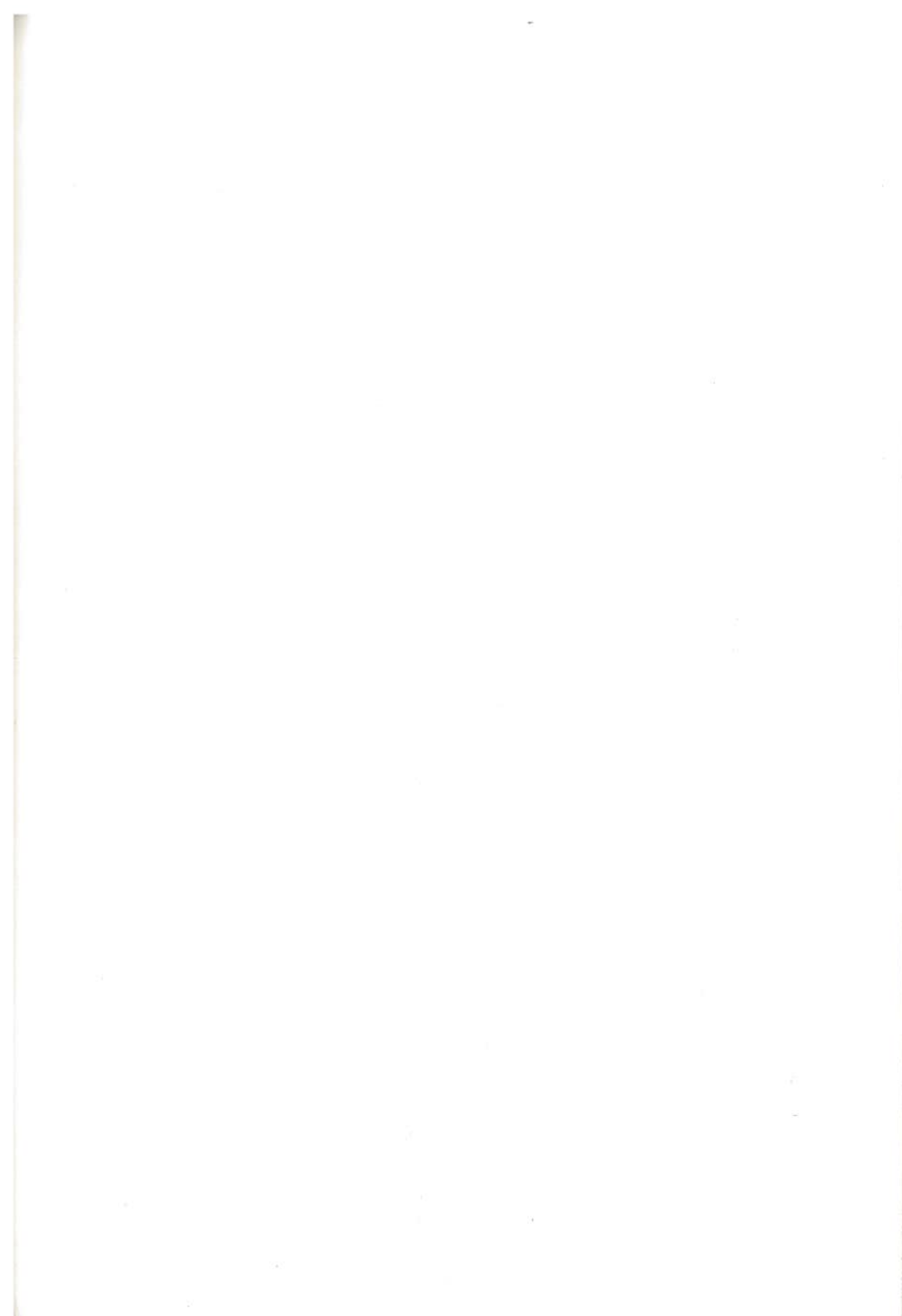
(١) الطوسي: تلخيص المحصل ص٦١، ٦٠.





وتشتمل على:

أهم النتائج والتوصيات.



أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة

١- اشتملت الدراسة على إحدى وثلاثين مسألة، وكان تعقيب الطوسي فيها على الرازي كالآتي:

أ- وافق الطوسي الرازي في تسع مسائل موافقة تامة.

ب- في خمس عشرة مسألة وافق الطوسي الرازي في أصل المسألة وخالفه في الاستدلال عليها.

ت- خالف الطوسي الرازي في سبع مسائل.

٢- لم يكن لمذهب الطوسي وهو المذهب الشيعي الاثني عشري تأثير على تعقيبات الطوسي وردوده على الإمام الرازي في مباحث الأمور العامة.

٣- كانت لتعقيبات الطوسي على الإمام الرازي في تلخيص المحصل أثر كبير على من جاء بعده من المتكلمين، حيث أخذوا هذه التعقيبات وأجابوا عن بعضها وقالوا ببعضها.

٤- يجب على من يقرأ في كتب الإمام الرازي أن يكون يقظا لتعبيراته، فليس كل ما يذكره الإمام الرازي في كتبه يكون مذهبا له، ولا ينسب إلى الرازي منها إلا ما صرح بأنه مذهبه أو بأنه قائل به.

٥- كان الإمام الرازي أمينا في نقل مذاهب الخصوم، وليس هذا فقط، بل أحيانا يتكلف لهم أدلة يصح أن يحتجوا بها، دون أن يقولوا هم بها.

التوصيات

توصي الدراسة بما يلي:

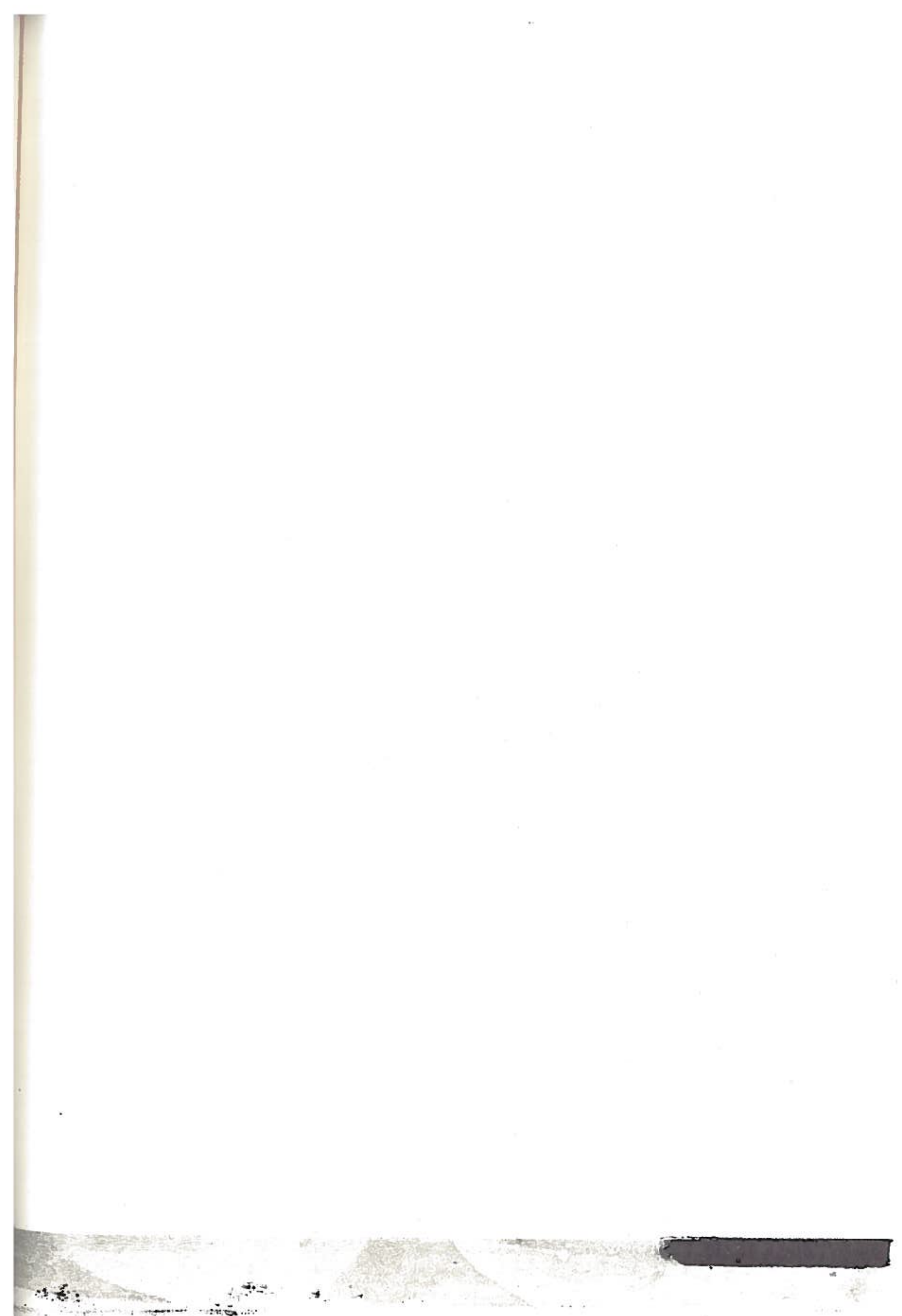
١- بإعادة النظر في مباحث الأمور العامة، فما كان منها له علاقة مباشرة

او غير مباشرة بمباحث العقيدة يترك، وما لم يكن فليطرح، ولا تحشى به كتب علم الكلام.

٢- أن توضع مباحث الأمور العامة التي لها علاقة بمباحث العقيدة كمقدمة وتمهيد لهذه المباحث، ولا توضع مباحث الأمور العامة في أبواب وفصول منفصلة.



الفهارس



فهرس المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: كتب التفسير

البيضاوي (عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي ت ٦٨٥هـ)

١- أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ.

الرازي (مُحَمَّد بْن عُمَر بْن الحُسَيْن بن الحسن بن علي الرازي ت٦٠٦هـ)

٢- مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين ت٩١١هـ)

٣- طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة وهبة - القاهرة، الطبعة الأولى ١٣٩٦هـ.

الزمخشري (جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري ت٥٣٨هـ)

٤- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي-بيروت، الطبعة الثالثة - ١٤٠٧هـ.

ثالثا: كتب الحديث وعلومه

أبو شهبة (د/ محمد أبو شهبة)

٥- الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة، بدون تاريخ ورقم الطبع.

أبو زرعة العراقي (ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي ت ٨٢٦).

٦- الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى-٢٠٠٤م.

السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين ت٩١١هـ)

٧- تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، مكتبة الكوثر - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

رابعا: كتب العقيدة والفلسفة

ابن التلمساني (شرف الدين عبد اللّه بن محمد الفهري المعروف بابن التلمساني ت ٦٥٨هـ):

٨- شرح معالم أصول الدين للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: نزار حمادي، دار الفتح - عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

ابن القيم (شمس الدين عبد اللّه بن محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية ت٧٥١هـ)

٩- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ٢/ ٢٦٣، تحقيق: محمد سيد كيلاني، مكتبة دار التراث-القاهرة، بدون تاريخ ورقم طبع.

ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني ت٧٢٨هـ)

١٠- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ-١٩٩١م

١١- شرح العقيدة الأصفهانية، المحقق: محمد رياض الأحمد، المكتبة العصرية- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

ابن حزم الظاهري (أبو محمد على بن أحمد بن حزم الظاهري ت٤٥٦هـ)

١٢- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: د/ محمد إبراهيم نصر، د/ عبد الرحمن عميرة، الناشر: دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون الإشبيلي ت٨٠٨هـ)

١٣- لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق: د/ عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، بدون رقم طبع، ١٩٩٦م.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد اللّه بن سينا ت ٤٢٨هـ):

١٤- الشفاء - الالهيات، راجعه وقدم له: الدكتور إبراهيم مدكور / تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، الناشر: الإدارة العامة للثقافة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، ١٣٨٠هـ، ١٦٩٠م.

١٥- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق: د/ ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة-بيروت، بدون تاريخ ورقم طبع.

١٦- منطق المشرقيين، مطبعة الولاية-قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ ق.

الأسفراييني (أبو المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني ت٤٧١هـ)

١٧- التبصير في أصول الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق: كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

أبو دقيقة (الشيخ محمود أبو دقيقة)

١٨- القول السديد في علم التوحيد، تحقيق وتعليق د/ عوض اللّه حجازي، بدون تاريخ ورقم طبع.

أبو رشيد النيسابوري (أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري):

١٩- في التوحيد، تحقيق د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية - ١٩٦٨م.

أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري:

٢٠- الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار/ دار العلم للملايين/ بيروت/ الطبعة الرابعة.

أرسطو

٢١- منطق أرسطو، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، الناشر: وكالة المطبوعات - الكويت، ودار القلم - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

الأصفهاني (أبو الثناء شمس الدين محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني ت٧٤٩هـ)

٢٢- تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد، تحقيق: د/ خالد بن حماد العدواني، دار الضياء، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

٢٣- مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، دار الكتب، بدون تاريخ ورقم الطبع.

الآمدي (علي بن محمد بن سالم التغلبي، أبو الحسن، سيف الدين الآمدي ت٦٣١هـ)

٢٤- المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: د/ حسن محمود الشافعي، مكتبة وهبة-القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

٢٥- أبكار الأفكار ٣/ ٣٨٣، تحقيق: د/ أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ -٢٠٠٤م.

٢٦- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: د/ حسن الشافعي، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية-القاهرة، بدون رقم طبع، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م.

الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عضد الدين الإيجي ت٧٥٦هـ)

٢٧- المواقف في علم الكلام ص٤١، عالم الكتب - بيروت، بدون تاريخ ورقم طبع.

البغدادي: (عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي ت ٤٢٩هـ)

٢٨- الفرق بين الفرق ١٨١، دار الآفاق الجديدة-بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.

البيجوري (برهان الدين إبراهيم الباجوري ت١٢٧٦هـ)

٢٩- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، تحقيق: د/ على جمعة محمد الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م.

البيضاوي (عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي ت٦٨٥هـ)

٣٠- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، دار الجيل - بيروت، والمكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

التفتازاني (مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين ت٧٩٣هـ)

٣١- شرح المقاصد، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

٣٢- شرح العقائد النسفية، تحقيق الدكتور: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

التهانوي (محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي ت١١٥٨هـ)

٣٣- كشاف اصطلاحات العلوم والفنون ٢/ ١٦١٧ مكتبة لبنان ناشرون - الطبعة الأولى - ١٩٩٦.

الجرجاني (علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني ت٨١٦هـ)

٣٤- حاشيه على شرح حكمة العين ص٣٣، طبع المطبعة الكريمية ببلدة قزان، ١٣١٩هـ.

٣٥- الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة، تحقيق: د/ على مصطفى الغرابي، مكتبة الإيمان، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

حاشية على تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي، منشورات بيدار - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

٣٦- شرح المواقف ٢/ ٥٩، ٦٠، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ - ١٩٩٨م.

الجونغوري (عبد الرشيد الجونغوري الهندي ت١٠٨٣هـ)

٣٧- شرح الرشيدية، تحقيق: د/ مصطفى غرابه، مكتبة الإيمان - العجوزة، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ،٢٠٠٦م.

الجوهري (أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي ت٣٩٣هـ)

٣٨- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

الجوهري (أستاذنا د/ محمد ربيع الجوهري)

٣٩- ضوابط الفكر، هامش ص١٣، مكتبة الإيمان-العجوزة، الطبعة السادسة ١٤٣٠ه - ٢٠٠٩م.

الجويني (عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجُوَيْني، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين ت٤٧٨هـ)

٤٠- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: د/ محمد يوسف موسى، وعلى عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، بدون رقم طبع، ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

٤١- الشامل في أصول الدين، تحقيق: على سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، منشأة المعارف - الإسكندرية، بدون رقم طبع، ١٩٦٩م.

الفناري (حسن جلبي بن محمد شاه الفناري)

٤٢- حاشية على شرح المواقف.

الحلي (لحسن بن يوسف ابن علي بن المطهر الحلي، جمال الدين ت ٧٢٦)

٤٣- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلى للمطبوعات - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤٤- نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة لإمام الصادق-قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩.

الحنفي (عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي، أبو محمد، محيي الدين الحنفي ت ٧٧٥هـ)

٤٥- الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١/ ٤٣٤، الناشر: مير محمد كتب خانه - كراتشي، بدون تاريخ ورقم طبع.

الحيدري (رائد الحيدري)

٤٦- المقرر في توضيح منطق المظفر، وما بعدها، منشورات ذوي القربى، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

الحيدري (كمال الحيدري)

٤٧- شرح نهاية الحكمة ١/ ٢٢٢: ٢١٩، ٥/ ٢٣٨: ٢٣٦، دار فراقد للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.

الدواني (محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين ت ٩١٨هـ)

٤٨- رسالة في إثبات الواجب الجديدة، وهي ضمن كتاب بعنوان: سبع رسائل للعلامة جلال الدين الدواني والملا الخواجوئي الأصفهاني، تحقيق: د/ السيد أحمد تويسركاني، الناشر: ميراث مكتوب-تهران، الطبعة الأولى ٢٠٠٢م.

الرازي (مُحَمَّد بْن عُمَر بْن الحُسَيْن بن الحسن بن علي الرازي ت ٦٠٦هـ)

٤٩- أساس التقديس، تحقيق: د/ عبد اللّٰه محمد إسماعيل، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

٥٠- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة النهضة المصرية، بدون رقم طبع، ١٣٥٦هـ-١٩٣٨م.

٥١- الأربعين في أصول الدين، تحقيق: د/أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٥٢- الإشارة في علم الكلام، تحقيق: د/هاني محمد حامد، المكتبة الأزهرية للتراث- القاهرة، بدون رقم طبع، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

٥٣- المباحث المشرقية، مطبعة مجلس دائرة المعارف-حيدر آباد-الهند، الطبعة الأولى، ١٣٤٣هـ.

٥٤- المسائل الخمسون في أصول الدين، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، دار الجيل- بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٥٥- المطالب العالية، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ،١٩٨٧م.

٥٦- شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق: د/ على رضا نجف زاده، مؤسسة جاب وانتشارات دانشكاة-تهران ١٣٨٢.

٥٧- شرح عيون الحكمة، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر -إيران-طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

٥٨- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، تصحيح: محمد بدر الدين الحلبي، المطبعة الشرفية، بدون رقم طبع، ١٣٢٣هـ.

٥٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون تاريخ ورقم طبع.

٦٠- معالم أصول الدين: تحقيق: د/ طه عبد الرؤف سعد، دار الكتاب العربي-لبنان، بدون تاريخ ورقم طبع.

٦١- منطق الملخص، تحقيق: أحد فرامز قراماكى وادنيه اصغري نراد، الناشر: انتشارات دانشكاه امام صادق-تهران، الطبعة الأولى ١٣٨١ فارسي.

٦٢- نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: د/ سعيد عبد اللطيف فودة، دار الذخائر-بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٣٦هـ-٢٠١٥م.

ربيع (أستاذنا: د/يحيي محمد علي ربيع)

٦٣- الأسماء والصفات مع مقدمات في علم العقيدة، مطبعة حكاية، بدون تاريخ ورقم طبع.

٦٤- فخر الدين الرازي وجهوده في الرد على أهل الكتاب، رسالة دكتوراة بمكتبة كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بطنطا، ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.

الرقب والشوبكي (د صالح الرقب، ود محمود الشوبكي)

٦٥- دراسات في التصوف والفلسفة الإسلامية، الجامعة الإسلامية، غزة، الطبعة الأولى: ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

الزركان (محمد صالح الزركان)

٦٦- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر، بدون تاريخ ورقم طبع.

السفاريني (شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي ت ١١٨٨هـ)

٦٧- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين - دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

السمرقندي (شمس الدين السمرقندي)

٦٨- الصحائف الإلهية: ص، ١١٥، تحقيق: د/أحمد عبد الرحمن الشريف.

السنوسي (أبو عبد الله محمد بن محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي ت٨٧٥)

شرح أم البراهين، طبعة الاستقامة، الطبعة الأولى، ١٣٥١هـ.

٦٩- شرح صغرى الصغرى، دار الرازي للطباعة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

السيالكوتي (عبد الحكيم بن شمس الدين محمد السيالكوتي الهندي ت١٠٦٧هـ)

٧٠- حاشيه على شرح المواقف.

سيف النصر (أستاذنا د/ عبد الغزيز سيف النصر)

٧١- فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية، مطبعة الجبلاوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م.

شمس الدين (محمد شمس الدين إبراهيم)

٧٢- تيسير القواعد المنطقية، مطبعة دار التأليف - مصر، الطبعة الثالثة ١٣٨٤هـ، ١٩٦٧م.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني ت٥٤٨هـ)

٧٣- نهاية الإقدام في علم الكلام، مكتبة الثقافة -القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ،٢٠٠٩م.

٧٤- الملل والنحل، مؤسسة الحلبي، بدون تاريخ ورقم طبع.

الشيرازي (صدر الدين الشيرازي ت١٠٥٠هـ)

٧٥- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

صادق الساعدي

٧٦- نافذة على الفلسفة، مكتب تخطيط وتقنية التعليم، جامعة المصطفى العالمية-قم، الطبعة الثالثة.

صبحي (أحمد محمود صبحي)

٧٧- في علم الكلام، دار النهضة العربية-بيروت، الطبعة الخامسة-١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

الصفاقسي (على بن محمد التميمي المؤخر الصفاقسي)

٧٨- تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، تحقيق: الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف- بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

الطبطبائي (محمد حسين الطبطبائي)
٧٩- نهاية الحكمة، تحقيق: عباس على الزراعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الرابعة عشرة، ١٤١٧هـ.
الطوسي (محمد بن محمد بن الحسن أبو عبد اللَّه نصير الدين الطوسي ت٦٧٢هـ)
٨٠- تجريد العقائد، تحقيق: د/ عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية، بدون رقم طبع، ١٩٩٦م.
٨١- تلخيص المحصل، دار الأضواء-لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٨٢- رسالة الإمامة، دار الأضواء-لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٨٣- رسالة في العلل والمعلولات، وهي ملحقة بكتاب تلخيص المحصل.
٨٤- شرح الإشارات والتنبيهات، النشر البلاغة-قم، الطبعة الأولى ١٣٧٥.
الطيب (فضيلة الإمام الأكبر د/أحمد الطيب)
٨٥- مباحث الوجود والماهية من كتاب المواقف، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
٨٦- مبدأ العلية بين النفي والإثبات، دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
الطيب بن كيران
٨٧- شرح المرشد المعين على الضروري من علوم الدين ص٤٤ ،٤٥، مطبعة التوفيق الأدبية، بدون تاريخ.
عبد الجبار (القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد آبادي ت ٤١٥هـ)
٨٨- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
الرفاعي (عبد الجبار القحطاني الرفاعي)
٨٩- مبادئ الفلسفة، دار الهادي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.
عبد الحميد (محمد محيي الدين عبد الحميد)
٩٠- رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، مكتبة الإيمان-العجوزة، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٧م.
العجالي (مختار بن محمود العجالي المعتزلي)
٩١- الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء، تحقيق: د/ السيد محمد الشاهد،

المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

العريبي (د/ محمد العريبي)

٩٢- المنطلقات الفكرية للإمام الرازي، دار الفكر اللبناني-بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

العمراني (أبو الحسين يحيى بن أبي الخير العمراني ت٥٥٨هـ)

٩٣- الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، الناشر: أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ،١٩٩٩م.

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ت٥٠٥هـ)

٩٤- مقاصد الفلاسفة، تحقيق: د/سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦١م.

٩٥- محك النظر، وهو ملحق بكتاب التقريب لحد المنطق، تحقيق/ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية-بيروت، بدون تاريخ ورقم الطبع.

٩٦- معيار العلم، تحقيق: د/ سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، دون رقم طبع، ١٩٦١م.

الفارابي (محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، أبو نصر الفارابيّ ت٣٣٩هـ).

٩٧- التعليقات، مجلس دائرة المعارف العثمانية-حيدآباد، ١٣٤٦هـ.

٩٨- آراء أهل المدينة الفاضلة، حققه وقدم له: د/ ألبير نصري نادر، دار المشرق-بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، بدون تاريخ طبع.

الفضلي (د/ عبد الهادي الفضلي)

٩٩- خلاصة علم الكلام، دار المؤرخ العربي، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

الفيومي (أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الفيومي ت٧٧٠هـ)

١٠٠- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية-بيروت

القزويني (زكريا بن محمد بن محمود القزويني ت٦٨٢)

١٠١- آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر بيروت، بدون تاريخ ورقم طبع.

قطب الدين الرازي (أبو عبد الله محمد بن محمد الرازي، المعروف بالقطب التحتاني ت٧٦٦هـ)

١٠٢- المحاكمات على شرحي الإشارات، وهي بهامش كتاب شرح الإشارات والتنبيهات للطوسي، النشر البلاغة - قم، الطبعة الأولى ١٣٧٥.

١٠٣- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية بتصرف، منشورات بيدار - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

القوصي (أستاذنا د/ محمد عبد الفضيل القوصي)

١٠٤- هوامش على العقيدة النظامية، مكتبة الإيمان، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م.

الكاتبي (نجم الدين أبو الحسن أبو المعالي على بن عمر دبيران الكاتبي القزريني ت٦٧٥هـ).

١٠٥- حكمة العين، تحقيق: صالح آيدين بن عبد الحميد التركي.

١٠٦- أسئلة نجم الدين الكاتبي عن المعالم لفخر الدين الرازي مع تعاليق عز الدولة ابن كمونة، تحقيق: زابينه اشميتكه ورضا بورجوادي، مؤسسه بزوهشى حكمت وفلسفة إيران - تهران، الطبعة الأولى ١٣٨٤ بالتأريخ الفارسي.

١٠٧- الرسالة الشمسية، منشورات بيدار _ قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

الكوثري (محمد زاهد الكوثري)

١٠٨- حاشية على كتاب السيف السقيل في الرد على ابن زفيل، المكتبة الأزهرية للتراث، بدون تاريخ ورقم طبع.

اللاهيجي (عبد الرازق بن علي اللاهيجي ت١٠٥١هـ)

١٠٩- شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، تحقيق: أكبر أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق-إيران، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ.

محمد عبده (الإمام/ محمد عبده)

١١٠- رسالة التوحيد، دار الكتاب العربي، ١٩٦٩م.

المرعشي (محمد بن أبي بكر الشهير بساجقلي زاده ت١١٤٥هـ).

١١١- نشر الطوالع، تحقيق: محمد يوسف إدريس، دار النور المبين للدراسات والنشر، بدون رقم طبع، ٢٠١١م.

مصطفى صبري (شيخ الإسلام/ مصطفي صبري ت١٣٧٣هـ).

١١٢- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين بتصرف، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.

المظفر (محمد رضا المظفر)

١١٣- المنطق، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

ميرك البخاري (ميرك البشمس الدين محمد بن مبارك شاه)

١١٤- شرح حكمة العين ٨٠، ٨١، مطبعة: محمد جان الكريمى، قزان، ١٣١٩هـ، بدون رقم طبع.

النراقي (محمد مهدي النراقي ت ١٢٠٩هـ)

١١٥- شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حامد ناجي أصفهاني، الناشر: كنكرة بزركداشت، الطبعة الأولى، ١٣٨٠.

١١٦- قرة العيون في الوجود والماهية، بتصرف، تحقيق/ د. حسن مجيد العبيدي، دار المحجة البيضاء - بيروت - لبنان.

نصار (د/ محمد عبد الستار نصار)

١١٧- الوسيط في المنطق الصوري، دار البيان، الطبعة الخامسة، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

خامسا: كتب الفقه وأصوله

الزركشي (محمد بن بهادر بن عبد اللّٰه الزركشي، أبو عبد اللّٰه، بدر الدين ت٧٩٤):

١١٨- البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكاتبي: الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.

الرازي (مُحَمَّد بْن عُمَر بْن الحُسَيْن بن الحسن بن علي الرازي ت٦٠٦هـ)

١١٩- الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الجيل-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ت٥٠٥هـ)

١٢٠- المستصفى، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ-١٩٩٣.

سادسا: كتب التراجم والطبقات

الأمين (السيد محسن الأمين)

١٢١- أعيان الشيعة، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات-بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

ابن أبي أصيبعة (أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجيّ موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة ت ٦٦٨هـ):

١٢٢- عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د/ نزار رضا، دار مكتبة الحياة-بيروت، بدون تاريخ ورقم طبع.

ابن العبري (غريغوريوس يوحنا ابن أهرون بن توما الملطي، أبو الفرج ت ٦٨٥هـ)

١٢٣- تاريخ مختصر الدول، تحقيق: أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق-بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

ابن العماد (عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري الحنبلي ت١٠٨٩هـ)

١٢٤- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦.

ابن خلكان (أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكيّ الإربلي، أبو العباس ت٦٨١هـ)

١٢٥- وفيات الأعيان، تحقيق د/ إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون تاريخ ورقم طبع.

ابن قاضي شهبة (أحمد بن محمد بن عمر، أبو العباس شهاب الدين الأسدي، ابن قاضي شهبة ت٧٩٠هـ)

١٢٦- طبقات الشافعية، تحقيق: د/ عبد الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب-بيروت، الطبعة الأولى،١٤٠٧هـ.

ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر البصري ت٧٧٤هـ)

١٢٧- البداية والنهاية، تحقيق: على شيري، در إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى،١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

١٢٨- طبقات الشافعيين، تحقيق: د/أحمد عمر هاشم ود/ محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، بدون رقم طبع،١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

الإسنوي: (عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي ت٧٧٢هـ)

١٢٩- طبقات الشافعية، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.

الخوانساري (محمد باقر بن زين العابدين بن جعفر الموسوي الهزار جريبي الخوانساريّ الأصفهاني ت١٣١٣هـ)

١٣٠- روضات الجنان في أحوال العلماء والسادات، مكتبة اسماعيليان - تهران، بدون تاريخ ورقم طبع.

الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي ت٧٤٨هـ):

١٣١- العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون تاريخ ورقم طبع.

١٣٢- تاريخ الإسلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

١٣٣- سير أعلام النبلاء، دار الحديث-القاهرة، بدون رقم طبع، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

الزركلي (خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي ت١٣٩٦هـ)

١٣٤- الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، ٢٠٠٢م.

السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي ت٧٧١هـ)

١٣٥- طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: د/محمود محمد الطناحي، ود/ عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.

الشوكاني (محمد بن علي بن محمد بن عبد اللّٰه الشوكاني اليمني ١٢٥٠هـ)

١٣٦- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، بدون تاريخ ورقم طبع.

الصفدي (صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد اللّٰه الصفدي ت٧٦٤هـ)

١٣٧- الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ-٢٠٠٠م.

الطهراني (آغا بزرك الطهراني)

١٣٨- طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

عبد اللّٰه نعمة

١٣٩- فلاسفة الشيعة، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.

اليافعي (أبو محمد عفيف الدين عبد اللّٰه بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي ت ٧٦٨هـ)

١٤٠- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العربية -بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

سابعا: كتب اللغة والمعاجم

ابن عقيل

١٤١- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار التراث-القاهرة، الطبعة العشرون، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.

الجرجاني (علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني ت٨١٦هـ):

١٤٢- معجم التعريفات، دار الفضيلة، بدن تاريخ ورقم طبع.

حاجي خليفة (مصطفى بن عبد اللّه الشهير بحاجي خليفة ت١٠٦٧هـ)

١٤٣- كشف الظنون عن أسماء الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون رقم طبع، ١٩٤١م.

الزبيدي (محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي ت ١٢٠٥هـ)

١٤٤- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، الطبعة لأولى، ١٣٨٥هـ، ١٩٦٥م.

سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي ت١٨٠هـ)

١٤٥- الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد ابن سابق الدين الخضيري السيوطي، جلال الدين ت٩١١هـ)

١٤٦- معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: د/ محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

صليبا (د/ جميل صليبا ت ١٩٧٦م)

١٤٧- المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة - بيروت - لبنان، ١٩٨٢م.

طاش كبرى زادة (أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاش كبري زاده ت٩٦٨هـ)

١٤٨- مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة

١٤٩- المعجم الوسيط، المؤلف: الناشر: دار الدعوة.

كحالة (عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشقي ت ١٤٠٨هـ)

١٥٠- معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون تاريخ ورقم طبع.

المناوي: (زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي ت١٠٣١هـ)

١٥١- التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق د/ عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد اللّٰه ياقوت بن عبد اللّٰه الرومي الحموي ت ٦٢٦هـ)

١٥٢- معجم البلدان، دار صادر - بيروت/ ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، بدون رقم طبع.

نكري (عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد نكري)

١٥٣- دستور العلماء، تعريب: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

❋ ❋ ❋

ثانيا: فهرس الموضوعات

الكتاب في سطور

"الأمور العامة" لا يراد بها ما يتبادر إلى ذهن القارئ مما يتناول العموميات، وإنما هو مصطلح كلامي متخصص، يضم حزمة كبيرة من المسائل والقضايا العقلية الدقيقة، كالقضايا المتعلقة بالوجود والعدم، والوجوب والإمكان والقدم والحدوث، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول.

وقد أدخل المتكلمون مسائل (الأمور العامة) ضمن مسائل علم الكلام، لأنه يتوقف عليها كثير من القضايا والأحكام الاعتقادية، فمثلا مبحث الاستدلال على وجود الله -وهو أول مباحث العقيدة وأهمها- له صلة وثيقة بمبحثين من مباحث الأمور العامة، الأول هو: مبحث علة حاجة الممكن إلى المؤثر؛ حيث يترتب على هذا المبحث تحديد طريقة الاستدلال على وجود الله، والثاني هو: مبحث الدور والتسلسل؛ وذلك لأن الاستدلال على وجود الله لا يتم إلا بعد إبطال الدور والتسلسل.

ويضاف إلى ذلك أيضا أن الاختلاف بين المتكلمين في مسائل العقيدة مرده في كثير من الأحيان إلى الاختلاف في مباحث الأمور العامة، ومن ثم فإن ترجيح آرائهم في العقيدة يعتمد على ترجيح ما اختاروه في الأمور العامة.

ويتناول الكتاب الذي بين أيدينا مناقشة "الأمور العامة" بين الإمام فخر الدين الرازي (٥٤٤-٦٠٦هـ) ونصير الدين الطوسي(٥٩٧-٦٧٢هـ)، والكتاب وإن كان مخصصا لمناقشة الأمور العامة عند الرازي الذي يعد نموذجا لمذهب أهل السنة والطوسي الذي يعد نموذجا للمذهب الشيعي، إلا أنه يتناول الأمور العامة عند كبار المتكلمين من الاتجاهات الكلامية المختلفة، حيث سيكون القارئ بعد اطلاعه على هذا الكتاب قادرا على معرفة أهم الاختلافات بين المتكلمين في مباحث الأمور العامة وأثر ذلك الاختلاف على مباحث علم العقيدة.



ISBN : 9789779078168



Daralkhezana @gmail.com
Daralkhezana @hotmail.com
dar al-khezana al- azhareya.com

00201146118471
00201227348024
00201095768275



